

الدكتور/حسن طبل

تأليف : د. هاشم الأزهري  
أكبر مكتبة رقمية

المعنى فى البلاغة العربية



أفهم جريبات علي قبحرام

الاصناف

هنا بعد الازليكية

مواظبي في بحر الكتب

قناة مصر الثقافية والفنية

# المعنى فى البلاغة العربية

الدكتور  
حسن طبل

الطبعة الاولى  
١٤١٨هـ / ١٩٩٨م



ملتزم الطبع والنشر  
دار الفكر العربى

٩٤ شارع عباس العقاد - مدينة نصر - القاهرة

ت : ٢٧٥٢٩٨٤ ، فاكس : ٢٧٥٢٧٣٥



٤١٤،١	حسن طبل.
ح م ع	المعنى فى البلاغة العربية/ حسن طبل - القاهرة: دار الفكر العربى، ١٩٩٨.
	٢٢٠ ص؛ ٢٤ سم.
	بيلوجرافية: ص ٢١٢ - ٢١٨.
	تدمك: x - ١٠٩٣ - ١٠ - ٩٧٧.
	١ - البلاغة العربية - المعانى - أ - العنوان.

تصميم وإخراج فنى

عادل أحمد العزب

# بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

## مقدمة:

تهدف تلك الدراسة إلى غايتين:

**الأولى:** هي الكشف عن تصور البلاغيين - منذ عبد القاهر حتى الكاكي - للمعنى ولطبيعة الدلالة عليه في كل مستوى من مستويات المتعددة في نظرهم.

**والثانية:** هي إبراز ما لهذا التصور من أثر في توجيه مسار البلاغة العربية في مستوياتها: النظرية والتطبيقية.

ويرجع اختياري لموضوع تلك الدراسة إلى إحساسى بأهميته، وهو إحساس تبلور لدىّ منذ الفترة التي كنت أعدد فيها بحث الماجستير «المعنى الشعري في النقد العربي»، فلقد قادنى البحث آنذاك إلى الإطلاع على مشارف هذا الموضوع، والإحساس بما للنهوض به من أهمية في إبراز تراثنا البلاغى في صورته الحقيقية، تلك التي لا يستطيع تمثل هذا التراث أو الحكم له أو عليه دون الوقوف عليها.

لقد كان الالتفات إلى المعنى في تراثنا البلاغى يأتى عرضاً في ثنايا بعض الدراسات التي تناولت ذلك التراث، نجد ذلك على سبيل المثال في الدراسات التي عالجت الصورة في هذا التراث، كما في «الصورة الأدبية» للدكتور مصطفى ناصف، و«الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغى» للدكتور جابر عصفور، كما نجد في الدراسات التي ركزت على نظرية النظم لدى عبد القاهر الجرجاني - كما في «نظرية عبد القاهر في النظم» للدكتور درويش الجندى، و«البلاغة تطور وتاريخ» للدكتور شوقي ضيف، و«البلاغة العربية» للدكتور على عشري زايد، و«نظرية العلاقات أو النظم» للدكتور محمد نايل.

ونستطيع القول بأن الدراسات التى استهدفت نظرية النظم لدى عبد القاهر هى أقرب الدراسات المعاصرة لهذا البحث؛ وذلك لأن تلك النظرية هى بالدرجة الأولى نظرية فى المعنى من جهة، ولأنها كانت - كما انتهت تلك الدراسات - ذات أثر عميق فى تطور البحث البلاغى من جهة أخرى، وهذا يقتضينا أن نتوقف قليلا إزاء الخطوط الرئيسة التى تبرز - على وجه الإجمال - الدور الخاص الذى نهض به بحثنا فى هذا الصدد بعد تمثله لتلك الدراسات وتقديره لدور كل منها:

١- كانت الزاوية التى ركزت عليها تلك الدراسات فى تناول المعنى فى هذه النظرية هى الكشف عن أى مستويات كان مناط المزىة فى نظر عبد القاهر، ومن ثم بقيت الحاجة ماسة إلى دراسة تقف وقفة متأنية إزاء تلك المستويات لا من هذه الزاوية فحسب، بل بالدرجة الأولى من زاوية الكشف عن تصور عبد القاهر لكل منها، وعن طبيعة الدلالة عليه فى نظره، والدور المنوط به فى الكلام، ثم محاولة إبراز ما لكل ذلك من أثر فى ميدان البحث البلاغى لديه، ولدى من تابعه من البلاغيين.

٢- لقد ركز عبد القاهر على دور «معانى النحو» فى النظم، وهو تركيز اكتفت إزاء تلك الدراسات إما بالتصريح بأن النظم هو تلك المعانى، أو بالإشارة المجملية إلى أن النظم الذى عناء عبد القاهر هو غير النحو بمفهومه التقليدى الذى يركز النظر على أواخر الكلمات فحسب، ومع هذا وذاك بقيت علاقة النظم بالنحو - فى نظر عبد القاهر - ضبابية غائمة تحتاج إلى دراسة تجلو غامضها وتحدد طبيعتها - فهل كان النظم أو «توحي معانى النحو بين الكلم» يمثل - على إطلاقه - المستوى الفنى من اللغة فى نظر عبد القاهر؟ وإذا لم يكن كذلك فما المعيار الذى يقاس إليه ذلك التوحي - فى تصوره - كى يتجلى فى ضوءه الفارق بين نظم تقريرى يقتصر على مستوى الصحة فحسب، ونظم فنى يسمو إلى مستوى الجمال الفنى أو المزىة؟ والإجابة عن هذا التساؤل تفتضى أمرين:-

(أ): التعرف إلى طبيعة الدلالة النحوية فى تصور عبد القاهر الجرجاني.

(ب): الوقوف وقفة متأنية - فى ضوء هذا التصور - إزاء المباحث التى عالجها عبد القاهر فى «دلائل الإعجاز» متعلقة بمعانى النحو.

٣- توقفت تلك الدراسات إزاء تصريح عبد القاهر بأن قيمة اللغة الفنية إنما ترد إلى «الصورة» التى تحدث فيها بسبب النظم، ولكنها لم تتوقف لاستجلاء

طبيعة العلاقة بين المعنى وتلك الصورة في نظره، أو لبيان الخصائص التي تميز بها الدلالة الفنية على معناها «المصور» من الدلالة التقريرية على معناها «الغفل الساذج». هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن تلك الدراسات قد ركزت على إبراز الدور الذي نهضت به نظرية النظم في إنضاج المباحث التي سميت بعد عبد القاهر بعلم المعاني، بل لقد صرح الدكتور شوقي ضيف في هذا الصدد بأن نظرية النظم هي «نظرية علم المعاني»، وأن عبد القاهر قد وضع في أسرار البلاغة نظرية أخرى هي «نظرية البيان»، وهو تصريح يقود إلى تساؤل مؤداه: ما علاقة الصورة البيانية في نظر عبد القاهر بالصورة التي أشاد بها في نظرية النظم؟ أو - بعبارة أخرى محددة بموضوع هذا البحث - أكانت نظرة عبد القاهر إلى المعنى في «أسرار البلاغة» تختلف عن نظريته له في «دلائل الإعجاز»؟ أم أن النظريتين ترتدان إلى رؤية واحدة متماسكة للمعنى، اتبقت عنها ودارت حولها لديه مباحث البلاغة على اختلاف اهتماماتها لدى المتأخرين؟

فيذا أضفنا إلى ما تقدم أن معظم الدراسات التي عرضت لتلك النظرية قد توقفت عند عبد القاهر الجرجاني، ولم تتجاوزه إلى من خلفه وسار على دبره من البلاغيين، وأن الدراسات القليلة التي فعلت ذلك - كدراسة الدكتور شوقي ضيف - لم يكن من غاياتها التركيز على تصور البلاغيين للمعنى والكشف عن طبيعة العلاقة بين هذا التصور وطبيعة البحث البلاغي لديهم - أقول: إذا أضفنا ذلك أدركنا طبيعة الدور الذي استقل به بحثنا في هذا الصدد.

ولقد كنت موقنا قبل أن أخطو خطواتي الأولى في هذا البحث بضخامة أعبائه، وتشعب دروبه ومسالكه، فالبحت عن المعنى في تراثنا البلاغي ليس بحاجة - فحسب - إلى تأمل آراء البلاغيين أو نظراتهم فيه، بل هو في حاجة ماسة كذلك إلى تأصيل تلك الآراء والنظرات بالرجوع بها إلى روافدها والكشف عن ينابيعها الأولى في تراثنا العربي لدى النحاة والمناطق وعلماء أصول الفقه وغيرهم ممن لم تكن البلاغة أو البلاغيون عنهم بمعزل، ثم هو بحاجة كذلك إلى الاستضاءة المستبصرة بما يتاح له من آراء ودراسات معاصرة يرى فيها تمهيدا للدرب وتيسيرا للسبيل، ثم هو في آخر الأمر بحاجة إلى ألا يقصر نظره على تلك المواقف أو النصوص التي يتردد فيها مصطلح المعنى، بل لا بد له من نظرة شاملة في تراثنا البلاغي - في الفترة المحددة له - يفرضها أن المعنى هو بمثابة خيط أصيل ممتد في نسيج ذلك التراث على تعدد اتجاهاته وتنوع مباحثه. ومع يقيني بذلك كله دفعتني اقتناعي بهذا الموضوع إلى الإقدام على اختياره مستعينا بالله وحده في تذليل العقبات، وتيسير الصعاب.

لقد كانت الفكرة التى تحرك خطوات بحثنا تدور حول تساؤلين هما:

أولاً: إذا كان النظم كما حدده عبد القاهر هو «توخى معانى النحو بين معانى الكلم» فما طبيعة كل من هذين المعنيين فى نظره؟ وما علاقتها بالمعنى التركيبى الذى ينشأ عن تلاقيهما فى النظم؟

ثانياً: ما طبيعة الدلالة على المعنى التركيبى؟ وما الخصائص أو المعايير التى حددها البلاغيون لقياس فنية تلك الدلالة، والتميز فى ضوءها بين تركيب جمالى فنى، وآخر سرى تقريرى؟ وبناء على ذلك جاء هذا البحث فى باين وخاتمة:-

يحاول الباب الأول (بفصوله الثلاثة): معالجة مستويات المعنى فى نظر البلاغيين، وإبراز الخصيصة أو الخصائص الجوهرية التى تميز كلا منها فى تصورهم، مع التركيز على تلك الخصائص التى كان لها أثر فى ميدان البحث البلاغى لديهم.

أما الباب الثانى (بفصليه)، فهو يحاول تحليل موقف البلاغيين من صور الدلالة على المعنى التركيبى (الغرض) والخصائص والمعايير التى تحددت لديهم للتفرقة بين صورتين من تلك الصور هما:

### «الصورة النمطية» و«الصورة الفنية».

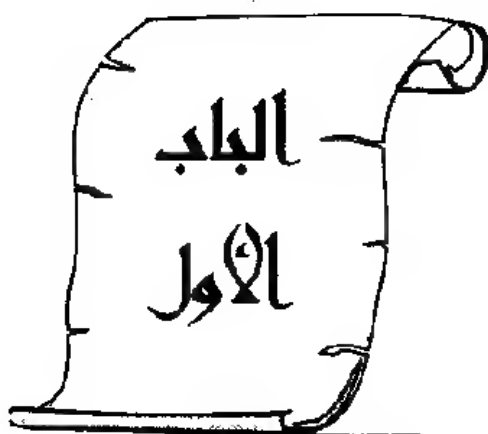
أما الخاتمة: فيركز فيها على تسجيل أهم النتائج التى توصل إليها وأحسن بأهميتها. بقيت نقطة أود تسجيلها بين يدي تلك الدراسة، وهى أنها قد بذلت جهداً كبيراً فى تناول تراث البلاغى بروح محايدة تبرا من التعصب له أو الاعتزاز غير المبرر به، كما تبرا - فى الوقت نفسه - من التعصب عليه أو الاستهانة المطلقة به، وكان منهجها فى ذلك هو معاشة النصوص وتأملها، ومحاولة استنطاقها دون ليها أو فرض أحكام سابقة عليها، وهى بذلك تطمح فى أن يكون لها إسهامها فى إبراز ذلك التراث على صورته الحقيقية، بالكشف عما به من شوائب غريبة تستحق التنقية، وإبراز ما يتبقى فيه من قيم أصيلة تستحق البقاء بالبناء عليها، والإفادة منها مع تلقيحها وإثرائها بكل جديد نافع.

### والآن

إلى خطوات تلك الدراسة مستمدين من الله العون، وعليه وحده قصد السبيل.

حسن طبل





## مستويات المعنى

---

الفصل الأول، المعنى الإفرادى.

الفصل الثاني، المعنى النحوى.

الفصل الثالث، المعنى التركيبى (الفرض)





# المعنى الإفرادى



أولاً: طبيعة المعنى الإفرادى

ثانياً: وضعية الدلالة الإفرادية

يمثل المدلول الإفرادى للكلمة مستوى من مستويات المعنى فى تراثنا البلاغى، وينبجلى ذلك فى إطلاق البلاغيين لمصطلح المعنى على مدلول الكلمة المفردة، أى على مقابلها الإشارى الذى يحتزن إزاءها فى ذهن الفرد أو فى باطن المعجم، أجل إن ذلك المدلول ليس معنى، أى أنه ليس مما يُمْنى أو يقصد فى الكلام، ولكن يسقى مع ذلك (مبرراً لإطلاق هذا المصطلح عليه) أنه بمثابة مادة أولية لا غنى للمتكلم عنها فى التعبير عن معانيه ومقاصده، وأنه إذا كانت الكلمة المفردة تمثل الوحدة التحليلية الأولى للكلام فإن المدلول الإفرادى لتلك الكلمة هو بمثابة الوحدة التحليلية الأولى للمعنى فى هذا الكلام.

ومن هذا المنطلق لم يكن اهتمام البلاغيين بهذا المعنى وتحديدهم لخصائصه أو لطبيعته علاقته بالكلمة الدالة عليه اهتماماً بذلك المعنى فى ذاته، بل لإبراز التمايز بينه وبين غيره من مستويات المعنى فى نظرهم من جهة، ولتحديد دوره ووظيفته فى تشكيل الدلالة التركيبية للكلام من جهة ثانية، ثم لحاجتهم إلى الوقوف عليه فى كثير من الأحيان عند تمثل تلك الدلالة أو الحكم عليها من جهة ثالثة، فالحكم بحقيقية الكلمة أو مجازيتها فى تلك الدلالة - على سبيل المثال - لا يتأتى إلا فى ضوء من تمثل ارتباطها بذلك المعنى الإفرادى الذى يدور معها وجوداً وعدمًا فى «عرف الاستعمال»، فإذا لزمته ودلت عليه سميت «حقيقة»، أما إذا تجاوزته أو انحرفت عنه (لعلاقة تحتفظ بذلك الارتباط) فهي «مجاز».

ولكن... ما طبيعة المعنى الإفرادى فى نظر البلاغيين؟ وما العلاقة التى تصورهاها بينه وبين الكلمة الدالة عليه؟ وما أثر هذا التصور فى ميدان البحث البلاغى؟  
إن الإجابة عن تلك التساؤلات هى ما تحددها الصفحات التالية فى المبحثين  
التاليين

## أولاً: طبيعة المعنى الإفرادى،

ترتكز نظرة البلاغيين إلى طبيعة المعانى الإفرادية على تصور كان أقرب إلى المعموم فى تراثنا العربى، أسهمت فى تأصيله لديهم بيئات ثقافية متنوعة لم يكن البحث البلاغى فى عصوره المبكرة بل ربما فى معظم عصوره بمنأى عن تأثيرها - مؤدى هذا التصور أن تلك المعانى إنما هى صور مجردة ترسم ارتساماً أولياً فى الذهن، وتظل كامنة على تجربتها فيه حتى تستثار وتتجسد بالكلم الدالة عليها عند الكلام.

ولعل أول إشارة إلى طبيعة تلك المعانى فى تراثنا النقدى والبلاغى هى إشارة الجاحظ الذى يقول محدداً كيفية وجودها:

«المعانى القائمة فى صدور العباد، المتصورة فى أذهانهم، والمتخلجة فى نفوسهم، والمتصلة بخواطرهم، والحادثة عن فكروهم، مستورة خفية، وبعيدة وحشية، ومحجوبة مكنونة، وموجودة فى معنى معدومة. . . وإنما نحيا تلك المعانى فى ذكرهم لها، وإخبارهم عنها، واستعمالهم إياها. . .»<sup>(١)</sup>

فالمعانى المتصورة فى الذهن أو فى الخاطر لا نحيا - فى نظر الجاحظ - إلا عند ذكر الكلمة الدالة عليها واستعمالها فى نشاط كلامى؛ ذلك أنها تستثار حينذاك بالكلم فتتفاعل مؤدية وظائفها فى الدلالة التركيبية للكلام، وحلى أن المقصود بالإحياء هنا هو تلك الاستثارة فحسب لا الخلق أو الإيجاد من عدم؛ إذ إن تلك المعانى قبل الذكر ودون الاستعمال كانت (قائمة) فى الصدور، متصلة بالنفوس والخواطر، أى أنها آنذاك تكون موجودة ولكن وجودها هو وجود أولى صامت، أو هو «فى معنى العدم» على حد تعبير الجاحظ، ومقتضى ذلك أن ارتسام تلك المعانى أو العلم بها فى النفس ليس وفقاً على العلم بالكلمة الدالة عليها فى اللغة، وهذا ما يصرح به الجاحظ حيث يقول فى موطن آخر: «قد يكون المعنى ولا اسم له، ولا يكون اسم إلا وله معنى»<sup>(٢)</sup>.

وهو معناه ما يقرره أحد فلاسفة القرن الرابع الهجرى حيث يقول: «المعنى أمر قائم بنفسه مستقل بذاته، وإنما يعرض له بعد أن يصير مراداً، وقد يكون معنى ولا يكون مراداً»<sup>(٣)</sup>.

(١) الجاحظ/ البيان والبيان ص ٧٧ تحقيق حس السنوبرى الرحمانية مصر سنة ١٩٣٢م

(٢) انظر رسائل الجاحظ ص ٢٦٢ - ٢٦٣ تحقيق عبد السلام هارون، الخايعى سنة ١٩٦٤م

(٣) ابن على مسكويه. الهوامل والشوامل ص ١٤ تحقيق أحمد أمين والسيد أحمد صقر، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٧٠هـ/ ١٩٥٥م.

على أساس تلك النظرة بنى عبد القاهر المرحاني رأيه في أن الألفاظ المفردة لم توسع لتعرف بها معانيها الإفرادية، وإنما وضعت لكي تأتلف مصطحية تلك المعاني، فتحقق بهذا الائتلاف المعاني أو الأغراض التي يفيدها من الكلام. يقول عبد القاهر في تبريره لهذا الرأي:

«الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد... والدليل على ذلك أن إن وعنا أن الألفاظ التي هي أوضاع اللغة إنما وضعت ليعرف معانيها في أنفسها لأدى ذلك إلى ما لا يشك عاقل في استحالة، وهو أن يكونوا قد وضعوا للأجناس الأسماء التي وضعوها لتعرف بها حتى كأنهم لو لم يكونوا قالوا رجل وفرس ودار لما كان لنا علم بمعانيها... كيف والمواضعة لا تكون ولا تتصور إلا على معلوم...»<sup>(١)</sup>.

فالمعاني الإفرادية في نظر عبد القاهر هي مدركات وصور أولية يسبق تصورهما وتحصيلها في النفس المواضعة على الكلم والرموز اللغوية الدالة عليها، بل إنه لولا ذلك السبق لما كان للمواضعة التي لا تكون إلا للمعلوم المتقرر سلفاً في الـذهن معنى، فعلاقة الكلمة المفردة بمعناها - في نظر عبد القاهر - ليست علاقة السبب بالنتيجة، بل هي علاقة إشارية محضة، تقتضي سبق المشار إليه في الوجود عن الإشارة، لا ترتيبه عليها، أو توحيده معها، وقد عبر ابن سينا - قبل عبد القاهر - عن تلك العلاقة بقوله: «كلما خطر المعنى أدرك اللفظ، وكلما سمع ذلك اللفظ أدرك المعنى، لا أن اللفظ هو ذلك المعنى»<sup>(٢)</sup>.

وإذا كانت معرفة المعنى الإفرادي سابقة على وضع الرمز اللغوي فما مصدر تلك المعرفة - إذن - في هذا التصور؟

لقد أشار الجاحظ في نصه السابق إلى وسيلة تحصيل تلك المعاني في النفوس، وذلك حين صرح بأنها «حادث عن الفكر» وهو بعينه ما يصرح به أبو سعيد السيرافي في مناظرته لثني بن يونس حيث يقول:

«إنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي، والمعنى عقلي... ولهذا كان المعنى ثابتاً على الزمان، لأن مستملى المعنى عقل، والعقل إلهي...»<sup>(٣)</sup>.

(١) عبد القاهر المرحاني، دلائل الإعجاز ص ٤١٥ - ٤١٦.

(٢) ابن سينا، التعليقات ص ١٦٢ تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٦٣م، وقد صرح في موطن آخر بأن دلالة الكلمة على المعنى تفرد لها ليس في الحقيقة تعريفاً لمجهول، بل تسيهاً وإحطاراً بالمال باسم أو علامة. انظر الشفا. الإلهيات ص ٢٩ تحقيق الأب قزاقى الهيئة العامة لنشرون المطابع لانيرويه سنة ١٩٦٦م.

(٣) انظر أبو حيان التوحيدى. لمقاييس ص ٧١ تحقيق حسن السديري، الرحمانية سنة ١٩٢٩م.

إن لهذين التصريحين دلالتيهما على أن مصدر العلم بالمعاني المفردة في هذا التصور ليس هو الأسماء أو الكلم اللغوية، بل الأشياء والمسميات ذاتها، فمعنى الكلمة هو تلك الصورة الذهنية التي قام العقل بتجريبها سلفاً من مسمائها أو الشيء الذي تدل عليه، أي أن معرفة المتكلم بمعاني الكلم إنما هي نتاج لتعقله وتعامله بفكره مع بيئته ومعطيات واقعها لا للغة التي بتكلمها.

وإذا كانت المعاني المفردة في هذا التصور هي (مجردات) جردها العقل من الأشياء والمسميات فإن مغزى ذلك أنها تتسم - في نظر هؤلاء - بالكلية والإطلاق، ذلك أن العقل لا يجرد إلا ماهيات، ولا يحتفظ إلا بالحقائق الذاتية المطلقة التي لا تتعدد بتعدد أفراد الجنس الواحد، ولعل هذا ما قصده عبد القاهر حين أشار في عباراته السابقة إلى أن الأسماء توضع للأجناس<sup>(١)</sup> المعلومة قبل وضعها، فلهاذا دلالتها على أن الكلمة في نظره إنما توضع لإراء «الماهية» التي تصدق على كل أفراد الجنس: فمعاني رجل وفرس ودار وما إلى ذلك هي الماهيات التي يجردها العقل من تلك الأجناس والتي لا تتعدد في كل منها بتعدد الأفراد في الخارج، وقد حدد السكاكي طبيعة هذا التجريد الذي يقوم به العقل حين قال:

«إن العقل بتجريده المثليين عن الشخص في الخارج يرفع التعدد عن البين»<sup>(٢)</sup>.

عند هذا الحد نستطيع أن نقرر أن المعنى المفرد في نظر النقاد والبلاغيين لا يكاد يختلف عن «المعنى التصوري» في نظر الفلاسفة وعلماء المنطق في ذلك العصر، فقد عرف هؤلاء التصور بأنه «العلم الذي يكتسب بالحد وما يجري مجراه مثل تصورنا ماهية الإنسان»، ومن ثم فإن المعاني التي تدرك عن طريق التصور هي - في نظرهم - معان كلية مطلقة لا تتعدد بتعدد الذوات والأعيان المشخصة في الخارج، بل ينطبق كل منها «على أشياء كثيرة تنفق في معنى واحد كقولك: السواد. الحركة. الإنسان»<sup>(٣)</sup>.

وقد حدد هؤلاء قوة من قوى النفس الباطنة خصوصاً بإدراك ذلك المعنى التصوري المطلق، لأن وظيفتها في نظرهم تجريد الصور والمعاني من الموجودات بعد طرح كل ما

(١) الكلمات التي ذكرها عبد القاهر في النص السابق هي أنواع بالمعنى المنطقي لا أجناس، ولكن لا فارق بين المصطلحين في الدلالة على ما سمن بصدده، لأن كلا من النوع والجنس هو «كلى مقول على كثيرين» في نظر المناطقة، انظر. حاشية الشيخ حسن العطار على شرح الخيصر ص ٩٢ وما بعدها ط الأزهر سنة ١٣١٨هـ.

(٢) أبو يعقوب السكاكي. مفتاح العلوم ص ١١٠ ط التقديم العلمية بمصر ١٣٤٨ هـ.

(٣) انظر: ابن سينا. النجاة ص ٣ ط محيي الدين صري الكروى سنة ١٣٧٥هـ وكذا: أبو حامد الغزالي. محك النظر ص ٤ تصحيح محمد بدر الغساني، ومصطفى القسائي الدمشقي ط الأديبة بمصر بدون تاريخ.



هو عرضي أو مادي محسوس من خصائصها. تلك القوة النفسانية هي التي يحددها الفارابي قائلا: «الروح الإنسانية هي التي تتمكن من تصور المعنى بحدّه وحقيقته منغوضاً عنه اللواحق الغريبة، مأخوذاً من حيث يشترك فيه الكثير، وذلك بقوة لها تسمى «العقل النظري»<sup>(١)</sup>.

فوسيلة إدراك المعاني المفردة هي ما أسماه الفارابي «العقل النظري» ذلك العقل الذي يحتص في نظره بإدراك المعنى عن طريق تجريده من غواشي المادة ولواحقها التي تبدى فيها الموجودات في الحس، وهو بذلك يفترق لديه عن «الخيال» الذي يدرك الأشياء بتلك اللواحق»<sup>(٢)</sup>.

ذلك العقل النظري عند الفارابي هو ما أطلق عليه ابن سينا بعده «العقل الهولاني» (فخلاف بينهما هو في تسمية تلك القوة الباطنة لا في وظيفتها)، فقد حد ابن سينا ذلك العقل بأنه «قوة للنفس مستعدة لقبول ماهيات الأشياء مجردة عن المادة»<sup>(٣)</sup>.

يبد أنه من الجدير بالذكر في هذا المقام أن اتصاف ذلك المعنى بالكلية أو الإطلاق إنما هو رهن إفراده في نظر هؤلاء، أي هو مشروط بكون اللفظة التي تدل (أو تشير) إليه مفردة، ذلك أن تلك الكلمة إذا اتلفت مع غيرها واتجه إليها القصد في نشاط كلامي فإن دلالتها حيثئذ لا تكون على معنى مطلق، بل على معنى محدد بقصد التكلم وإرادته، ومن هنا أطلق بعض الأصوليين على اللفظة المفردة مصطلح «اللفظ المطلق» وعرفوه بأنه «الدال على الماهية بلا قيد»<sup>(٤)</sup> بإضافة ذلك الشرط «بلا قيد» في هذا التعريف تدل على أن إطلاق اللفظ ودلالته على الماهية المقولة على كثيرين هما - في نظر هؤلاء - رهن إفراده.

إن اللفظة في بنية الكلام لا تكون لفظة مطلقة؛ إذا إنها - في هذا التصور - لا تدل على معناها الإفرادي، بل على ما عناء التكلم أو قصده بهذا المعنى، فمن البديهي - كما يقول عبد القاهر الجرجاني - : أن الناس «إنما يكلم بعضهم بعضاً ليعرف السامع غرض التكلم ومقصوده»<sup>(٥)</sup>، ومعنى ذلك أن الكلمة في إطار الكلام تكون

(١) الفارابي/ مصرص الحكم. ضمن الشرح المرضية في بعض الرسائل الفارابية ص ٧٤

(٢) السابق/ نفسه وانظر الحجة ص ٦٥.

(٣) ابن سينا/ الحدود ص ١٢ تحقيق أمليّة ماريّة جواشون. منشورات المعهد العلمي الفرنسي للأثار الشرقية بالقاهرة سنة ١٩٥٣م

(٤) انظر أبو القاسم الصادي/ الآيات البينات (على شرح جميع الحواش للامام المحلى) ج ٣ ص ٧٦ الطبعة لكوي سنة ١٢٨٩م.

(٥) دلائل الإعجاز ص ٨ ٤

موجهة بقصد المتكلم، فهذا القصد يتحدد مسارها الدلالي، ويتعين لها من الصفات ما كانت (تحتمله) فحسب قبل الاستعمال، ومن هنا كانت إضافة قيد «الاستعمال» أو «الإرادة» عند تصريح هؤلاء لكل من الحقيقة والمجاز<sup>(١)</sup>، فمقتضى ذلك التقييد أن الكلمة المفردة التي لم يتجه إليها قصد المتكلم عند الاستعمال لا تكون حقيقة أو مجازاً، أي أنها تظل لفظة مطلقة محتملة لكلا الأمرين - يقول السكاكي:

«اعلم أن الكلمة حال وضعها اللغوي - لما عرفت من أن الحقيقة ترجع إلى إثبات الكلمة في موضعها وأن المجاز يرجع إلى إخراج الكلمة عن موضعها - حقها ألا تسمى حقيقة ولا مجازاً، كالجسم حال الحدوث لا يسمى ساكناً ولا متحركاً»<sup>(٢)</sup>.

فحقيقة الدلالة ومجاورتها هما - في نظر السكاكي - صفتان لا تكتسب الكلمة إحداهما إلا عند الاستعمال؛ لأنهما لا ترتدان إلا إلى قصد المتكلم الذي يثبتها في موضعها تارة، وينحرف بها عن هذا الموضع تارة أخرى، أم دون هذا القصد فإنها تظل تحتل الأمرين غير موجهة لأيهما.

ومن هذا المطلق كان تصريح عبد القاهر بأنه «قد يكون في اللفظ دليل على أمرين ثم يقع القصد إلى أحدهما دون الآخر، فيصير ذلك الآخر بأن لم يدخل في القصد كان لم يدخل في دلالة اللفظ»<sup>(٣)</sup>.

فبعد القاهر في هذا الرأي يفرق بين دلالة الكلمة عند الأفراد، ودلائلها ما عند الاستعمال، فالأولى هي دلالة مطلقة تحتل الأمرين معاً، أما الثانية فهي مخصصة حددها القصد بأحدهما، والأمر الجدير بالملاحظة في هذا النص هو تصريح عبد القاهر بأن الاحتمال الذي يتجاوزه القصد كأنه «لم يدخل في دلالة اللفظ»؛ إذ إن هذا التصريح يقتضي أن الدلالة الفردية (التي لم يتعلق بها قصد مطلق) هي دلالة سلبية أو «كأنها ليست دلالة» في نظره، وهذا الذي نستنتجه من عبارة عبد القاهر هو ماقرره قبله ابن سينا صراحة حيث يقول مطبقاً لنظرته على «المشترك اللفظي»:

«إن اللفظ بنفسه لا يدل البتة، ولولا ذلك لكان لكل لفظ حق من المعنى لا يجاوز، بل إنما يدل بإرادة اللفظ، فكما أن اللفظ يطلقه دالاً على معنى كالعين على ينبوع الماء فيكون ذلك دلالة، ثم يطلقه دالاً على معنى آخر كالعين على الدينار فيكون

(١) نظر عبد القاهر المرحوم / أسرار البلاغة ص ٢٨٤ - ٢٨٥ تصحيح السيد محمد رشيد رضا، مطبعة

لترقي سنة ١٣١٦ هـ وكذا مفتاح العلوم / ١٥٢ - ١٥٣

(٢) مفتاح العلوم ص ١٥٤، وانظر أسرار البلاغة ص ٣٧، ٣٤

(٣) دلائل الإعجاز ص ١١١.

ذلك دلالة أخرى، كذلك إذا أحلأه فى إطلاقه عن الدلالة بقى غير دال، وعند كثير من أهل النظر غير لفظ<sup>(١)</sup>.

والعبارة الأخيرة فى نص ابن سينا هى إشارة إلى الوجود السلبى للكلمة المفردة، أى حينما تكون مجرد صورة صامتة (غير مطروقة) مخترعة إزاء مدلولها الإفرادى فى أذهان الأفراد أو فى بطون المعاجم، ذلك لأنها فى تلك الحال لا تكون سوى إمكانية «لفوية» أو مادة أولية للكلام، ومن ثم فإنها نظل سلبية الدلالة (أو غير لفظ) ما لم تستر من كمونها عند الكلام.



إن نظرة هؤلاء إلى المعانى الإفرادية على هذا النحو تدعونا إلى أن نتوقف - قليلا - إزاء بعض الاعتراضات التى وجهها باحث معاصر لهذا التصور يرمته لديهم، فهو يقول بضد ما يراه هؤلاء من أن الوضع<sup>(٢)</sup> هو تعيين الكلم المفردة إزاء تلك المعانى المتفرقة - فى نظرهم - سلفا فى الذهن:

«كيف يقال. إن العلم بالتعيين إنما يتوقف على فهم المعنى مطلقا لا على فهمه من اللفظ؟ وأى تعيين هذا الذى يراد العلم به؟ إنه لا يمكن إلا أن يكون خيلا وهميا لا وجود له إلا فى أذهان الذين يفهمون المعنى مطلقا ولا يفهمونه من اللفظ، وإذا كان يمكن الفهم على هذه الصورة فما جدوى الالفاظ؟، إن المعانى المطلقة لا تعنى شيئا فى الأدب، لأنها ليست من بابه، فبابه المعانى المتعينة المتميزة بالملاحم والسمات<sup>(٣)</sup> ويقول فى موطن آخر:

«والتصور الساذج الذى جعلوه قسيما للتصديق بما تنفيه اللغة، لأن كل كلام يتضمن إثبات شيء أو نفيه عنه، إن مفهوم التصور عندهم سلبى يقتصر على حصول صورة الشيء فى العقل وليس هو من الإدراك فى شيء، فالإدراك لا بد أن يقترن بحكم على الشيء المدرك<sup>(٤)</sup>».

ولنا على اعتراض الباحث بعض الملاحظات<sup>(٥)</sup>:

(١) اس سبأ / الثما / المطق من ٢٤ لتحقيق الأب قناتى وآخرين. المطبعة الأميرية سنة ١٣٧١هـ.

(٢) سمود بمد قبل إلى محيد المقصود بالوضع فى هذا التصور

(٣) د / لطفى عبد البديع / فلسفة المحار بين البلاغة العربية والفكر الحديث ص ٩٦ مكتبة النهضة المصرية سنة ١٩٧٦م.

(٤) السابق من ١٣٦ - ١٣٧.

(٥) ليس من غايتنا فى ييراد تلك الملاحظات الحكم بالصواب لو الخطأ على تصور الأقدمين فى هذا الصدد، أو على لتصوير الذى يصدر عنه الباحث فى اعتراضاته عليهم، وبما نود - فقط - أن نجلى هذا التصور لديهم وأن نضعه فى إطاره الصحيح الذى أحفظه - فيما نرى - تلك الاعتراضات.

(أ): لم يقل أحد من آمنوا بالوجود الإفرادى للمعاني أنها كاسية في الفهم بدون الألفاظ فضلا عن أن تكون في نظرهم من باب المعاني الأدبية، فالفهم الذى عنه هؤلاء بصدد حديثهم عن الوضع ليس سوى الفهم الأولى الساذج الذى لا يدخله تصديق أو تكذيب، أى مجرد حصول المعنى المفرد فى الذهن دون حكم عليه، وهو بذلك يختلف لديهم عن الفهم الحقيقى أو «التعقل» الذى يعنيه الباحث، فالفهم بهذا المعنى لا يتحقق فى نظرهم إلا عن طريق إيجاد النسب والعلاقات بين تلك المعاني فى الكلام الفعلى، وحسبنا فى هذا الصدد أن نشير إلى قول عبد القاهر الجرجاني فى هذا الصدد «لا يعقل إلا من مجموع جملة فعل واسم كقولنا: خرج زيد، أو اسم واسم كقولنا: زيد خارج»<sup>(١)</sup>.

لقد فرق هؤلاء كما رأينا منذ قليل بين الدلالة الإفرادية للكلمة ودلالاتها فى الكلام، وهى تفرقة تشابه - فى نظرنا - إلى حد كبير مع تفرقة دو سوسير (العالم اللغوى المعاصر) بين «اللغة» و«الكلام» - تلك التفرقة التى يوضح بعض جوانبها قائلا:

«الكلام يستدعى صور الكلمات والرموز الأخرى التى انطبعت فى أذهان كل المتكلمين ثم يترجمها إلى أصوات فعلية واضحة ذات مغزى. الكلام نشاط متعدد مقصود بينما اللغة تفرض علينا من الخارج ويكتسبها الفرد بطريقة سلبية. اللغة نظام من رموز صوتية مختزنة فى أذهان أفراد الجماعة اللغوية بينما الكلام نشاط مترجم لهذه الرموز الموجودة بالقوة إلى رموز فعلية حقيقية»<sup>(٢)</sup>.

(ب): لقد استرشد الباحث فى اعتراضه على تلك النظرة برأى ابن تيمية<sup>(٣)</sup> فى الوجود الإفرادى الذى يراه هؤلاء لكل من المعنى واللفظ، وهذا يدعونا إلى أن نتوقف إزاء عبارات ابن تيمية فى هذا الصدد كى نحدد زاوية الخلاف بين رأيه ورأى من يعترض عليهم، ثم لنبين إلى أى حد يصلح هذا الرأى حجة فيما يسوقه الباحث من أجله. . أعنى فى نفى الوجود الإفرادى للمعاني، فابن تيمية يقول:

«إن ما يدعيه هؤلاء من اللفظ المطلق من جميع القيود لا يوجد إلا مقدرًا فى اللسان لا موجودًا فى الكلام المستعمل، كما أن ما يدعيه المنطقيون من المعنى المطلق من

(١) دلائل الإعجاز ص ٤١٦.

(٢) انظر ستيمن أولمان/ دور الكلمة فى اللغة. ترجمة د. كمال محمد بشر مكتبة الشهاب ١٩٧٥م، وكذا

د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها ص ٣٢، ٣١٧ الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٩م

(٣) انظر. فلسفة المجاز ص ١٣٥ وما بعدها

جميع القيود لا يوجد إلا مقدرا في الذهن، إذ لا يوجد في الخارج شيء موجود خارج عن كل قيد<sup>(١)</sup>.

لقد قام اعتراض ابن تيمية - كما يتجلى في هذا النص - على أساس أننا في مجال التعبير أو في (الكلام المستعمل) لا نطلق اللفاظ مفردة أو تدل على معانٍ مفردة مستقلة، وتلك حقيقة لا ينكرها من يعترض عليهم؛ إذ إنهم كانوا على وعي - كما أسلفنا - بأن الكلمة في إطار الاستعمال ليست كلمة مفردة كما أنها لا تدل على معنى مفرد، وإذا كان الأمر كذلك فما هو وجه اعتراض ابن تيمية؟

إن الخلاف بين ابن تيمية وباحثي «المعنى المطلق» و«اللفظ المطلق» هو - فيما يبدو لنا - حول نقطة البدء في دراسة اللغة، فإذا كان هؤلاء قد بدأوا النظر بالمعاني المفردة والالفاظ المفردة باعتبار أن هذه وتلك في نظرهم بمثابة الإمكانات أو الموارد الأولية التي يوظفها الفرد التكلم عند الاستعمال فإن ابن تيمية يرى أن نقطة البدء ينبغي أن تكون هي النظر في ذلك الاستعمال ذاته، أو لنقل (مستخدمين مصطلحي دوسوسير): إن الباحثين في اللفظة المطلقة والمعنى المطلق كانوا يعنون الموجود منهما بالقوة في (اللغة). أما ابن تيمية فهو يرى أن النظر ينبغي أن يبدأ بالموجود منهما بالفعل في (الكلام).

لقد كان محور هذا الخلاف هو نقطة البدء في دراسة اللغة بحسب، ومقتضى ذلك أن ابن تيمية - فيما نرى - لا ينبغي وجود ما بدأ به هؤلاء أعني المعاني المفردة والالفاظ المفردة، فتلك المعاني والالفاظ هي نظره (كما هي في نظرهم) صور مجردة مختزنة في الذهن، أو هي «لغة» موجودة بالقوة لا بالفعل، وهذا ما نفهمه من وصفه للفظ المطلق بأنه «مقدر في اللسان»<sup>(٢)</sup> لا موجود في الكلام المستعمل، ثم وصفه للمعنى المطلق بأنه «مقدر في الذهن لا موجود في الخارج»، فهنا الوجود التقديري لكل من اللفظ والمعنى في نظر ابن تيمية لا يختلف عن الوجود السلبي الصامت لهما في نظر هؤلاء..

(ج): لقد تساءل الباحث عن حدود الالفاظ في هذا التصور، والإجابة عن ذلك أمر ميسور من ذلك التصور نفسه، فوظيفة الالفاظ ليست هي التعريف بمعانيها الإفرادية، بل هي استثارة تلك المعاني من تجردها وكمونها في الذهن حتى تصح بتلك الاستثارة أدوات فعالة في تشكيل الدلالة التركيبية للكلام.

(١) ابن تيمية/ الإيمان ص ٦٤ تصحيح زكريا علي يوسف مكتبة أنصار السنة المحمدية بدون تاريخ.  
(٢) وهو ما نفهمه كذلك من قول ابن قيم الجوزية بعده «تجرد اللفظ عن جميع الفرائض الدالة على مراد التكلم بمنع في الخارج، وإنما يصرفه الذهن ويعرضه انظر ابن قيم الجوزية/ بدائع الفوائد ج ٤ ص ٤ ٢ دائرة لطباعة لمسيره بدون تاريخ

(د): يرى الباحث أن التصور الذي قال به الأقدمون في هذا الصدد هو أمر سلبي، وأنه ليس من الإدراك في شيء، ونحن نرى أن توجيه هذا الاعتراض بشقيه لا مبرر له: أما من حيث الشق الأول فلأن الأقدمين أنفسهم كانوا على وعى بسلبية التصور، فهو لا يعنى في نظرهم سوى مجرد ارتسام صور الأشياء أو ماهياتها ارتساما مجردا في الذهن، وأم من حيث الشق الثاني فلأنهم كانوا على وعى بأن الإدراك التصوري ليس هو الإدراك الحقيقي، بل هو إدراك أولي جعلوه - كما أشرنا منذ قليل - وظيفة قوة خاصة من قوى النفس الباطنة هي ما أسموها «العقل النظري» أو «الهيلولاني» الذي من شأنه أن يدرك الأشياء إدراكا أوليا ساذجا أو على حد تعبيرهم - إدراك لا مع الفعل ولا مع الحكم<sup>(١)</sup>.

أما الإدراك الحقيقي في نظر الباحث (المقترن بالحكم على الشيء «المدرَك») فهو يتميز في نظر هؤلاء من الإدراك التصوري، ومن ثم جعلوه وظيفة قوة أخرى في النفس هي ما سميت لديهم بالقوة المفكرة، أو العقل العملي، فمن شأن هذا العقل في نظرهم أن يركب بعض الصور والمعاني المدركة مع بعض ويفصلها فيكون له إدراك وفعل فيما يدرك<sup>(٢)</sup>.

ولعل من المناسب هنا أن نشير إلى أن مثل هذا الهجوم على وجود المعاني الفردية أمر قد رفضه أحد علماء اللغة المعاصرين مستندا في هذا الرفض على تفرقة دوسوير السابقة. فهو يقول:

«... إن الذين ينادون بهذه الآراء ينسون الفارق الأساسي بين الكلام واللغة... وغنى عن البيان أن معاني الكلمات المخزونة في أذهان المتكلمين والسامعين لا تحظى بالدقة والتحديد إلا حين تضمها التراكيب الحقيقية المنطوقة، ولكن هل هذا يعني أن الكلمات المفردة لا معنى لها على الإطلاق؟ كيف تصنف المعاجم إذا لم يكن لهذه الكلمات معانٍ؟...»<sup>(٣)</sup>

(١) انظر: الفخر الرازي / محصل أفكار المتفكرين ص ١٦ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية بدون تاريخ.

(٢) ابن سينا/ التجلة ص ١٦٢، وكذا الشافعي / النفس ص ٢٤ - ٤٥، والخلود ص ١٢

(٣) شيفر أولمان/ دور الكلمة في اللغة ص ٥٧



## ثانياً، وضعية الدلالة الإفرادية:

إذا كانت المعاني المردة - في هذا التصور - هي مدركات أولية مرتسمة في الذهن، وكانت الألفاظ مجرد أصوات ورموز تشير - فحسب - إلى تلك المعاني الموجودة سلفاً، فإن ذلك يبرر ذبوع الاعتقاد في أن لعلاقة بين الطرفين هي علاقة وضعية جزافية منشؤها «العرف» أو «المواضعة» أو «التواطؤ» أو ما إلى ذلك من مصطلحات لا تختلف في الدلالة على طبيعة تلك العلاقة.

وتتجلى طبيعة تلك العلاقة من خلال مناقشة القضايا التالية:

١- تمايز الدلالة اللغوية من العلاقتين الطبيعية والعقلية.

٢- أساس الدلالة ومصدرها.

٣- مفهوم الوضع.

وتلك القضايا هي ما سنعرض لها فيما يلي:

### أولاً- الدلالة والعلاقتان الطبيعية والعقلية:

القول بوضعية الدلالة يعنى - من جهة - أن العلاقة بين الكلمة ومعناها ليست علاقة طبيعية؛ إذ إن المعنى ليس نتاجاً لطبيعة الكلمة، أو وليداً لخصائص ذاتية فيها، ثم هو يعنى - من جهة أخرى - أن تلك العلاقة ليست علاقة عقلية، فالمعنى ليس لازماً عقلياً للكلمة الدالة عليه، ومن ثم كان رفض الفائلين بالوضع لكل من هاتين العلاقتين:

أما رفضهم للعلاقة الطبيعية: فقد قام تبريره لديهم على حجتين: **مودى الأولى**، أنه لو كانت الدلالة طبيعية لما اختلفت الكلمات الدالة على معنى واحد باختلاف اللغات، و**مودى الثانية** أن المعنى لو كان راجعاً إلى ذات الكلمة لما صح نقلها عنه إلى معنى آخر في الاستخدام المجازي، ولما جاز استخدام الكلمة الواحدة في معنيين متضادين.

يصوع الفاضى عبد الجبار الحجة الأولى قائلاً:

«قد ثبت أن الاسم في تعلقه بالمسمى بمنزلة الحصر عن الشئ والعلم به والدلالة عليه، فإذا كان العلم والدلالة والحصر لا تؤثر فيما تتعلق به، فالاسم بأن لا يؤثر فيه

أولى، فإذا صح ذلك لم يمتنع تغير الأسماء، واختلافها على المسمى وإن لم يتغير حاله، يبين ذلك جوارز اختلاف اللغات» (١).

أما الحجة الثانية فيسوقها السكاكي حيث يقول:

«إن دلالة اللفظ على مسمى لو كانت لذاته كدلالته على الالفاظ - وإنك لتعلم أن ما بالذات لا يروى بالغير - لكان يمتنع نقله إلى المجاز، وكذا إلى جعله علما. ولكان يمتنع اشتراك اللفظ بين متافيين كالناهل للعطشان وللريان...» (٢).

ولقد وجد هذا الرافض - فيما يبدو لي - دعائه في التراث الفلسفي الذي لم يكن كثير من المعنيين ببحوث الدلالة بمنأى عنه، فلقد حدد أرسطو طبيعة العلاقة بين المعنى والشئ من جهة، وبين وبين الكلمة منطوقة أو مكتوبة من جهة أخرى، وذلك حيث يقول في كتاب العبارة:

«إن ما يخرج بالصوت دال على الآثار التي في النفس، وما يكتب دال على ما يخرج بالصوت، وكما أن الكتاب ليس هو واحدا بعينه للجميع كذلك ليس ما يخرج بالصوت واحدا بعينه لهم، إلا أن الأشياء التي ما يخرج بالصوت دال عليها أولا وهي آثار النفس واحدة بعينها للجميع، والأشياء التي آثار النفس أمثلة لها وهي المعاني توجد أيضا واحدة للجميع» (٣).

فأرسطو يدعم رأيه في القول بوضعية اللغة بالترقية بين علاقة المعنى بالشئ وعلاقته بالكلمة الدالة عليه، أما علاقته بالشئ فهي علاقة طبيعية، ومن ثم فإن كلا منهما لا يختلف إدراكه من فرد إلى فرد أو من أمة إلى أمة، وأما علاقة المعنى بالكلمة فإنها علاقة وضعية تبرز اختلاف الكلمات الدالة على المعنى الواحد باختلاف المواضع من لغة إلى أخرى. يقول صاحب نقد النثر في توضيح هاتين العلاقتين - بعد عبارات تكاد تطابق عبارات أرسطو - :

---

(١) القاضي عبد الجبار/ المعنى في أبواب التوحيد والعدل ج ٥ ص ١٧٢ تحقيق محمود محمد الحصري المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر سنة ١٩٥٨م - وفيك الحجة نفسها بحمد لدى الفقير الرازي في الرد على عباد بن سليمان الصبري الذي افترق بالقول بأن اللفظ يفيد المعنى لذاته. انظر الأدب الفيات ج ٣ ص ٥٤

(٢) السكاكي ص ١٥٢.

(٣) انظر: عبد الرحمن بدوي/ منطق أرسطو ج ١ ص ٥٩ دار الكتب المصرية سنة ١٩٤٨م. وقد كان لهذا الكتاب الأرسطي صدىا الواسع والعميق في بحوث الدلالة في تراثنا، فقد لحصه وشرحه وأعاد منه غير واحد انظر في النص المقبس شرح الصاراني لكاتبه أرسطوطاليس في العبارة / ص ٢٤٠ بشر ولهم كوتش اليسوعي - ستانلي مارو اليسوعي ط الكاثوليكية بيروت ١٩٦٠م، وتلخيص ابن رشد له ص ١٢٥ تحقيق محمد سليم سالم الهيئة العامة للكتاب ١٩٧٨م وكذا: الجادة ص ١١، المتصفي ص ٣١- ٢٣

«ألا ترى أن الشمس واحدة في ذاتها، وكذلك هي في اعتقاد العربي ثم العجمي، فإذا صرت إلى اسمها وجدته في كل لسان من الألسن بخلاف ما هو في غيره»<sup>(١)</sup>.

وقد قام هؤلاء الرافضون لوجود علاقة طبيعية بين الكلمة ومعناها بتبرير ما قد يوجد من تناسب في بعض كلمات اللغة بين خصائصها الصوتية من جانب وطبيعة معانيها من جانب آخر بما قد يشي بوجود تلك العلاقة بينهما - أقول: برر هؤلاء الرافضون ذلك التناسب بما يتواءم واعتقادهم في وضعية العلاقة، فابن جنى يقول تعقبا على تخصيص الخضم في اللغة العربية بأكل الرطب، والقضم بأكل الياض:

«إن العارفين بهذه الظاهرة هم الذين اختاروا الحاء لرخاوتها للرطب واختاروا القاف لصلابتها لليابس حذوا لمسموع الأصوات على مسموع الأحداث»<sup>(٢)</sup>.

فابن جنى (الذي أورد كثيرا من الكلمات محللا ما بينها وبين معانيها من تناسب) يرجع التناسب الذي يلمح في هذا المثال إلى دقة اختيار الواضع، وحسن مراعاته للمواءمة بين الرخاوة في الحاء والرطب، والصلابة في القاف واليابس، وإلى ذلك يشير السكاكي بقوله:

«للحروف في أنفسها خواص بها تختلف كالحهر والهس، والشدة والرخاوة، والنوسط بينهما وغير ذلك، مستدعية في حق للحيط بها علما ألا يسوى بينهما، وإذا أخذ في تعيين شيء منها ألا يهمل التناسب بينها قضاء لحق الحكمة»<sup>(٣)</sup>.

وأما رفضهم لكون العلاقة بين الكلمة ومعناها علاقة عقلية: فقد كان أشد حسما من سابقه، يتجلى ذلك الحسم في مثل قول عبد القاهر الجرجاني:

«كل حكم يجب في العقل وجوبا حتى لا يجوز خلافه فإضافته إلى دلالة اللغة وجعله مشروطا فيها محال؛ لأن اللغة تجري مجرى العلامات والسمات، ولا معنى للعلامة والسمة حتى يحتمل الشيء ما جعلت العلامة دليلا عليه وخلافه»<sup>(٤)</sup>.

(١) نقد الثرى، ص ١١ تحقيق طه حسين وعبد الحميد العادى ط مصر ١٩٣٩م.

(٢) ابن جنى / الخصائص ج ٢ ص ١٥٨ تحقيق محمد على الحجار. دار الهدى للطباعة النشر - بيروت سنة ١٩٥٢م

(٣) السكاكي / ص ١٥٢

(٤) عبد القاهر الجرجاني / أسرار البلاغة ص ٦٣ تصحيح السيد محمد رشيد رضا ط الثرى بمصر سنة ١٣١٩هـ وانظر دلائل الإعجاز ص ٢ ٣.

فهذه العبارات قاطعة في أن علاقة الكلمة بمعناها في نظر عبد القاهر لا سند لها سوى العرف اللغوي فحسب، فليس هناك ما يبرر - عقليا - تلك العلاقة، فالكلمة هي مجرد سمة أو علامة على المعنى، ومقتضى ذلك أن الارتباط بينهما ولبد الصدفة المحضة، أو هو ارتباط ما، بحيث لو فرصنا أن المعنى قد وسم بغير ما وسم به لما ترتب على ذلك إحالة عقلية.

ويعود عبد القاهر إلى تأكيد ذلك الرأي في موطن آخر، وذلك حيث يقرر في عبارات تذكرنا بعبارات أرسطو السابقة أنه ليس في العقل «أن شيئا بلفظ أن يكون دليلا عليه أولى منه بلفظ... وإنما وزان ذلك وزان أشكال الخط التي جعلت أمارات لأجراس الحروف في أنه لا يتصور أن يكون العقل اقتضى اختصاص كل شكل منها بما اختص به دون أن يكون ذلك لاصطلاح وقع وتواضع انفق»<sup>(١)</sup>.

وجدير بالذكر أن الحجج التي يسوقها عبد القاهر في نفى عقلانية العلاقة، وهي احتمال المعنى - قبل الوضع - للكلمة التي اقترنت به وغيرها مجدها مسوقة لدى كثير غيره في هذا الصدد، فالقاضي عبد الجبار يقول

«... فلو أن أهل اللغة بدا لهم في العربية غير الوجه الذي تواضعوا عليه وغيره حتى يجعلوا قديما مكان محدث وعاملا مكان جاهل وطويلا مكان قصير لكان لا يمتنع»<sup>(٢)</sup>.

ويقول ابن سيده:

«فإن الواضع الأول المسمى للأقل جزءا وللأكثر كلا، وللون الذي يفرق شعاع البصر فيثو وينثره بياضا، وللذي يقبضه ويضمه ويحمره سوادا، لو قلب هذه التسمية قسمي الجزء كلا والكل جزءا، والبياض سوادا، والسواد بياضا، لم يخل بموضوع ولا أوحش أسماعنا من مسموع»<sup>(٣)</sup>.

والنماذج التي يسوقها كل من القاضي عبد الجبار وابن سيده في تلك الفرضية ذات دلالة قاطعة في تأكيد عرفية العلاقة، بمعنى كلمة قديم - مثلا - لم يكن يحتمل مجرد كلمة تغايرها، بل إنه كان يحتمل الدلالة عليه بأي كلمة حتى لو كانت نقبضا لما اصطلاح للدلالة عليه بها «محدث»، ومعنى ذلك أنه كان يمكن للكلمتين المتضادتين

(١) أسرار البلاغة ص ٣٣٦

(٢) القاضي عبد الجبار ج ٥ ص ١٧٢.

(٣) ابن سيده (أبو الحسن علي بن إسماعيل) المحقق. المقدمة ص ٢ ط الاميرية سنة ١٣١٧هـ.

الآن فى اللغة أن تتبادلا موقعيهما على لسان الراضع دون أن يترتب على ذلك أدنى فساد، وهذا دليل قاطع على أن تخصيص الكلمة بالدلالة على معناها إنما هو عمل لا يستند إلى اقتضاء عقلى.

#### ثانيا: مصدر الدلالة الوضعية:

ينبغى لكى نتعرف مصدر الدلالة لدى القائلين بالوضع أن نفرق بين نظرتين متميزتين إلى اللغة لحددهما معا - فى هذا الصدد - لدى معظمهم، هاتان النظرتان هما:

(أ) النظرة الغيبية، وهى تلك التى تتمثل فى آرائهم فى النشأة الأولى للغة وتحديد الواضع الأول لها.

(ب) النظرة التجريبية الواقعية، وهى تلك التى تركز على واقع اللغة، أى على دلالات الكلم فى إطار الاستعمال العرفى لها.

وسنحاول فيما يلى أن نقف وقفة متأنية إزاء هاتين النظرتين لنحدد سمات كل منهما لديهم من جهة، ثم لنبين أيهما كان هو المصدر الحقيقى للدلالة وأساس الحكم عليها فى نظرهم من جهة أخرى:

#### (أ) الواضع الأول:

البحث فى نشأة اللغة أو فى واضعها الأول فى تراثنا هو بحث مستفيض، تشعبت فيه الآراء وتعارضت الأدلة، فهناك من يذهب إلى أن اللغة توقيفية وأن الله هو واضعها، وهناك من يرى أن منشأ اللغة هو التواطؤ والاصطلاح بين أبناء اللغة، وفريق ثالث يرجع بعض اللغة إلى التوقيف وبعضها الآخر إلى الاصطلاح على خلاف بين القائلين بهذا رأى حول تحديد أى هذين القمين أسبق فى النشأة<sup>(١)</sup>.

ولا يعنينا هنا متابعة هذا البحث متابعة تفصيلية، وإنما الذى يعنينا هو أن نشير بصددنا إلى أمرين.

---

(١) انظر: معجم العلوم - ١٥١ - ١٥٢، المهر ج ١ ص ١٦ - حاشية الباسم على شرح جميع المراجع من ١٩٥ - وجدير بالذكر أن آيا من تلك الآراء لا ينفى القول بوضعية اللغة؛ إذ إن الاختلاف حول واضع اللغة لا يقوم إلا على أساس من الاتفاق حول القول بوصفيتها.

**أولاً:** أن كثيراً من الذين أدلوا بدلوهم في تلك القضية في تراثنا كانوا على وعى بأن بحثهم فيها ليس سوى بحث غيبي لا جدوى من ورائه، ولا سبيل إلى الوصول به إلى نتيجة حاسمة - يتجلى ذلك في تصريح بعض الأصوليين بأن «ذكر هذه المسألة في الأصول فضول» وتصريح آخر بأن «الخلاف فيها طويل الدليل قليل البيل». وإنما ذكرت في الأصول لأنها تجري مجرى الرياضات التي يرتاض النظر فيها<sup>(١)</sup>.

فمثل تلك التصريحات من بعض الخافضين في هذا البحث دليل قاطع على الوعى بأن الآراء التي أثبتت لديهم بصدده ما هي إلا حدوس وافتراسات لا سبيل إلى الجزم بأى منها.

وقد ترتب على هذا الوعى حكم كثير منهم على تلك الآراء بأن كلا منها جائز محتمل، وهذا ما يصرح به إمام الحرمين حيث يقول: «وللختار عندنا أن العقل يجوز ذلك كله، وهذا الرأي يعيبه هو ما انتهى إليه كل من الساقلاني والغزالي في هذا الصدد»<sup>(٢)</sup>، وبديهي أن الحكم بجواز رأيين متعارضين في قضية ما إنما هو في الوقت نفسه تسليم بأن كلا منهما هو مجرد افتراض حدسي، وأن القضية التي يتعلقان بها إنما هي إحدى القضايا الجدلية التي لا سبيل إلى حلها بمنهج علمي قائم على البراهين والأدلة العقلية.

في ظل هذا الوعى لدى هؤلاء بطبيعة البحث في تلك القضية ينبغي أن ننظر إلى الآراء التي نشأت لديهم في إطارها (كالزعم بأن اللغة كلها حقيقة أو هي كلها مجاز) لا على أنها آراء قاطعة لديهم، أو أنها هي التي تمثل وجهات نظرهم في الواقع اللغوي. بل على أنها مجرد آراء حدسية تتعلق بتلك النشأة الافتراضية الأولى للغة. ولعل مما يدعم ذلك تعليق الغزالي على ما يراه الإسفراييني من أن اللغة لا مجاز فيها، فهو يقول:

«ولا نظن بالأستاذ إنكاره الاستعارات مع كثرتها في النظم والنثر، وتسويته بين تسمية الشجاع والأسد أسداً»<sup>(٣)</sup>.

فهذا التعليق من الغزالي يدل على أن إنكار الإسفراييني للمجاز ينصرف إلى اللغة في أصل وضعها، لا إلى اللغة في واقعها الحي المشتمل على الحقيقة وعلى المحاز، والذي لا بد أن يكون ذلك الأستاذ - فيما يرجع للغزالي - على وعى بطبيعته.

(١) لأيات البينات ج ٣ ص ٦.

(٢) انظر. المهر ج ١ ص ٢٠ - ٢٣.

(٣) أبو حامد الغزالي/ المحول من تعليقات الأصول ص ٧٥ تحقيق محمد حسن ميتو.



**ثانياً**، لم يكن ذلك الوضع الغيبي الأول يمثل فى نظر هؤلاء معيار الحكم على الدلالة كما ذهب إلى ذلك كثير من المعاصرين<sup>(١)</sup>، وسنرى - بعد قليل - أن طبيعة الاستعمال كانت هى أساس ذلك الحكم، ومعنى ذلك أن هؤلاء وإن خاضوا فى البحث عن الواضع الأول للغة لم يغفلوا عن حقيقة التطور اللغوى، أجل إن ذلك التطور فى نظرهم كان تطوراً نسبياً بطيئاً تحد من انطلاقته روح المحافظة التى عمقتها فى تراثنا عوامل وظروف خاصة، ولكن ذلك لا يعنى أن الوضع فى نظرهم هو ذلك الوضع الأول فحسب، وأن قولهم بوضعية اللغة لم يكن يعنى فى نظرهم سوى ثبات الدلالة وجودها.

ولعل من المناسب هنا أن نعرض نصين من معجم الزمخشري (أساس البلاغة) كى نبين أنهما عند التأمل (ورغم ما يوحى به ظاهرهما) لا يناقضان بل يدعمان ما نحن بصدد إثباته من إيمان هؤلاء بتطور الدلالة، وما يستتبعه ذلك الإيمان من الوعى بأن الحكم على الدلالة لا يقوم إلا على أساس من النظر فى طبيعة الاستعمال.

يقول الزمخشري (فى مادة خ . ل . ق):

«خلق الخزاز الأديم والخياط الثوب قبل القطع، وخلق لى هذا الثوب، وصخرة خلفاء ملاء، وخلق الثوب خلوة واخلولق وأخلق.. (ثم يقول) ومن المجاز خلق الله الخلق أوجده على تقدير أوجبه الحكمة، وهو رب الخليفة والخلاتق، وامرأة خليفة»<sup>(٢)</sup>.

ويقول فى مادة (ز . ي . غ)

«فيه زيغ عن الهوى، وزاغ عنه، وأزاح الله قلبه، وقوم زاعمون وزاغة. ومن المجاز زاغت الشمس وزاع البصر، وتزايفت أسنانه غايلت، وزيفت العود أقامت زيغه أى عوجه»<sup>(٣)</sup>.

فظاهر هذين النصين قد يوحى بأن الدلالة الوضعية ثابتة فى نظر الزمخشري، لأنه قد حكم بمجازية المادتين السابقتين فى كثير من الاستعمالات الجديدة لهما، رغم أن من بين تلك الاستعمالات ما لا سبيل إلى القول بمجاريته لشبوعه وتداول استعماله كما فى «خلق الله الخلق» وكما فى «زاغت الشمس» مثلاً، ولكننا بالتأمل قد نرى خلاف ذلك؛ إذ

(١) انظر مثلاً د إبراهيم أنيس/ دلالة الانقاط ص ١٢٤ الأجلو سنة ١٩٥٨م ود شفيح البید التعبير البيانى ص ١١٢ - ١١٣ مكتبة الشاب سنة ١٩٧٧م.

(٢) الزمخشري. أساس البلاغة ص ١١٩ دار الكتب المصرية سنة ١٣٤١ هـ.

(٣) السابق/ ص ١٩٩.

الأمر في نظرنا يتعلق بتحديد مصطلح المجاز الشائع في هذا المعجم فهل كان الزمخشري يعني بذلك المصطلح مدلوله اللفي؟ أم أنه كان يعني به مطلق التطور الدلالي والذي هو أعم من أن يكون تطورا فنيا له جدته وطرافته (مجازا فنيا) أو تطورا شاع استعماله وتنوسى أصله فصار (حقيقة)؟

إن هذا الاحتمال الأخير هو ما نرجحه، ودليلنا على ذلك عدة أمور:

- أن الزمخشري حين يعرض لبعض تلك الاستعمالات في تفسيره «الكشاف» (وهو تفسير بلاغي بالدرجة الأولى) يفسرها على أنها حقائق لا مجازات (١).
- كثيرا ما يعرض الزمخشري في معجمه لما يسميه «مجازا للمجاز» (٢) ومقتضى هذا أن الحكم على الدلالة في نظره غير ثابت، بل هو يتطور بتطور الاستعمال اللفوي، فالتطور الدلالي الأول قد يشيع فيصبح حقيقة يبنى على أساسها مجاز أو تطور دلالي آخر

• وما يدعم هذا الفهم لدينا ما يصرح به الزمخشري نفسه، إذ يقول في تفسير قوله عز وجل ﴿إِنَّكُمْ كُنْتُمْ تَأْتُونَنَا عَنِ الْيَمِينِ﴾ [٢٨] «[الصفات]: «فإن قلت: قولهم أتاه من جهة الخبير وناحيته مجاز في نفسه، فكيف جعلت اليمين مجازا عن المجاز؟ قلت: من المجاز ما غلب في الاستعمال حتى لحق بالحقائق. وهذا من ذلك» (٣).

يمكننا القول بناء على ما تقدم: إن الوضع الأول لم يكن هو معيار الحكم على الدلالة في نظر من نحن بصددهم، وأنه من الإجحاف بهؤلاء أن نتخذ من بحثهم في قضية «الواضع الأول» ذلك البحث الذي ربما لم يكن أصيلا لديهم (٤) - أقول: من الإجحاف أن نستخذ من هذا البحث لديهم مرآة تعكس كل نظراتهم في الدلالة، وهذا يدعونا إلى محاولة الوقوف على الاتجاه الثاني لديهم في فهم مصدر الدلالة.

(١) انظر على سبيل المثال تفسيره لقوله عز وجل ﴿وَإِذْ وَاعَتْ الْآبُصَارُ﴾ «الكشاف» ج ٢ ص ٢٣٠، ولقوله جل شأنه: ﴿مَنْ أَيْ شَيْءٌ عَقَلَهُ﴾ ج ٤ ص ١٨٥ الطبعة الأولى. المكتبة التجارية الكبرى بصرى سنة ١٣٥٤هـ.

(٢) انظر مثلا أساس البلاغة في مادتي (ن ش ب، ك و ش) ص ٣٦٦، ص ٣٩.

(٣) «الكشاف» ج ٢ ص ٢٩٩. وجدير بالذكر أن ما يقرره الزمخشري هنا لا يكاد يختلف عما يقرره علم اللغة المعاصر من أن «العلم قاموس من المجازات التي فقدت مجازيتها بالتدريج» انظر سنيش أولمان/ دور الكلمة في اللغة ص ٧٦ ترجمة د. كمال محمد بشر مكتبة الشهاب سنة ١٩٧٥.

(٤) من الجدير بالذكر أن هذه القضية قد أثارت في الفكر اليرباني بنس الصورة التي عهدا عليها في التراث العربي تفسيريا انظر كمال يوسف الحجاج، فلسفة اللغة ص ٢٢ وما بعدها، دار النشر للمعربين - بيروت سنة ١٩٥٦م.

## (ب) الاستعمال العرفي:

حين يشيع استخدام الكلمة على ألسنة الجماعة اللغوية في معنى ما فإن هذا الشبوع يوثق ارتباطها بذلك المعنى، بحيث تصبح علاقتها به الأصل أو الأساس الذي تقاس إليه استعمالاتها الخاصة لدى الأفراد، تلك الاستعمالات التي قد تكون التزاما بها ومحافظة عليها، أو انحرافا عنها وخروجاً عليها.

ونستطيع القول: إن كثيراً من باحثي الدلالة في نرائنا قد نظروا إلى هذا الاستعمال الشائع على أنه أساس الدلالة ومصدرها، وأنه - من ثم - يمثل معيار الحكم على الاستخدامات المردية للكلمات بالصحة أو الخطأ، وبالحقيقة أو بالمجاز، فلم يكن الوضع في نظر هؤلاء سوى صورة لعلاقة الكلمة بالمعنى الذي يلازمها في ذلك الاستعمال العرفي، ومن ثم شبه ذلك الاستعمال بالوضع تارة فقول «عرف الاستعمال كالوضع»<sup>(١)</sup> وعرف به الوضع تارة أخرى فقول «الوضع: علة استعمال اللفظ في المعنى حتى يصير أشهر فيه من غيره»<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان الوضع هو صورة للاستعمال العرفي فإن مغزى ذلك أن وضعية الدلالة أمر غير ثابت، وذلك لأن طبيعة الاستعمال قابلة للتطور، فإن الاستخدام الفردي للكلمة في معنى جديد قد يجد قبولا من الجماعة اللغوية فتداوله الألسنة، الأمر الذي يخلق جدته، فيصبح بذلك عرفاً أو وضعاً آخر.

يقول عبد القاهر الجرجاني في توجيه الاستعارة في قول الشاعر:

«قالوا أنظّم فارسين بطعنة»

«اللفظة وقعت في الأصل لما يجمع في السلوك من الحبوب والأجسام الصغار؛ إذ كانت تلك الهيئة في الجمع تخصها في الغالب، وكان حصولها في أشخاص الرجال من النادر الذي لا يكاد يقع، وإلا فلر فرضنا أن يكثر وجوده في الأشخاص الكبيرة لكان لفظ الظم أصلاً وحقيقة فيها كما يكون حقيقة في نحو الحبوب»<sup>(٣)</sup>.

فعبد القاهر في هذا الصب يفرق بين داليتين للضم «ينظم»: إحداهما دلالة الوضعية على الجمع بين الحبوب والأجسام الصغار، والثانية دلالة الفنية في عبارة

(١) للتصفي/ ٧

(٢) القرامى شرح نقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول ص ٢ تحقيق طه عبد الرؤوف سعد دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ١٣٩٣هـ

(٣) اسرار البلاغة/ ٤١.

الشاعر على الجمع بين أشخاص الرجال، وقد قامت تلك التفرقة لدى عبد القاهر على أساس النظر إلى طبيعة استعمال الفعل في هاتين الدالتين: فالاستعمال الأول هو الأصل والغالب، أما الاستعمال الثاني فهو على حد تعبيره «من النادر الذي لا يكاد يقع».

والفرضية التي يسوقها عبد القاهر في آخر النقص ذات دلالة واضحة فيجاء نحن بصدد إثباته الآن من أن الدلالة الوضعية في نظر هؤلاء لم تكن تتسم بالثبات والجمود، بل هي قابلة للتطور بتطور طبيعة الاستعمال، ولو أن النظم قد كثر استخدامه في الأشخاص لما كنا حيث أننا أمام استخدام مجازي، بل أمام استخدام وضعي جديد، وتلك الفرضية هي ما يؤكدتها أحد معاصري عبد القاهر إذ يقول:

«قد يصير المجاز حقيقة في اللغة، بأن يحصل من أهل اللغة عرف ثان، فيصير كمواضعة ثابتة»<sup>(١)</sup>.

لقد قامت تلك النظرة على أساس أن الدلالة غير الوضعية (المجازية) تستمد قيمتها من تفردا أو ندرة استعمالها؛ لأنها حيث يكون لها جدتها وطرافتها التي تستلقت انتباه السامع وتثير تأمله، فتحقق له بذلك متعة فنية خاصة لا يجدها في الدلالة الوضعية المألوفة، فالألغة تخلق الجدة، وتعفى على جمال الأشياء، وقد قال أحد فلاسفة القرن الرابع الهجري فيما يشبه أن يكون تأصيلا نظريا لتلك الظاهرة السيكلوجية:

«إن النفس تأخذ من الأخبار المستطرفة والأحاديث الغريبة عندها شيئا بما يأخذه الجسم من أقواته، وما حصلته النفس من العلوم والمعارف، فأعادته عليها بمنزلة الغذاء من الجسم الذي اكتفى منه، فإذا أعيد عليه غذاء هو الأول ثقل عليه، واستغنى منه»<sup>(٢)</sup>.

وقد ترتب على ذلك تصريح كثير من النقاد والبلاغيين بأن التعبير المجازي المتعارف لا سرقة فيه، لأنه حيث يكون قد فقد طرافته، وتخلي عن تفرد، وانتظم في سلك العرف العام الذي لا فضل فيه لأحد دون آخر، ولا يختص به فرد دون فرد، فالأمدى ينفي السرقة عن قول البحرى:

ويبيت يحلم بالمكادرم والعللا حتى يكون المجد جل منامه

(١) المحسن بن منويه البحراني المعتزلي/ التذكرة في أحكام المواعير والأعراس ص ٣٨ تحقيق د. ساسي نصر لطيف ويصل مدير عون دار نشر الثقافة سنة ١٩٧٥ م. وتلك الفكرة تشابه مع ما يشير إليه أحد علماء اللغة المعاصرين د. بقول «كثرة الاستعمال تلي الكلمات في معانيها وفي صيغتها ولا سيما إذا كانت من الكلمات المعسرة، لأن قيمتها التعبيرية تضاهل بسرعة في الاستعمال فتصبح الكلمة معنمة بلبنة» فندريس/ اللغة ص ٢٧٤.

(٢) مسكويه/ الهوامل والشوامل/ ٣١٤.

وذلك لأن التعبير المجازى فيها متداول؛ إذ إنه «جار على السهم أن يقولوا لمن أحب شيئا أو استكثر منه: فلان لا يحلم إلا بالطعام، وفلان لا يحلم إلا بفلاتة من شدة وجده بها، وهذا الزغبي ما حلمه إلا بالنمر، ولا يقال لمن كانت هذه سبيله سرق»<sup>(١)</sup>.

فعبارة الأمدى تدل دلالة واضحة على أن ندرة الاستعمال المجازى هي سر قيمته، ومقتضى ذلك أن الدلالة الوضعية هي قرينة الاستعمال الشائع، وقد كان لذلك أثره في تحديد إحدى السمات التى تفرق بين الحقيقة والمجاز فى نظر الأصوليين، فمن سمات المجاز عندهم أن يتبادر غيره إلى الفهم لولا القرينة، عكس الحقيقة فإنها تعرف بأنها لا يتبادر غيرها لولا القرينة<sup>(٢)</sup>.

فتفسير هذا «التبادر» فى الدلالة الحقيقية أمر ميسور فى ضوء ما تقدم، وذلك لأن تلك الدلالة لذووعها وكثرة تداولها فى الاستعمال قد أصبحت عرفا مألوفاً لا يكاد يغيب عن الحاضر.

#### (ج) مفهوم الوضع:

لم يكن الوضع فى نظر هؤلاء - إدن - عملاً قصدياً تحدد به العلاقة بين الكلمة ومعناها كما تسن اللوائح وتشرع القوانين، فإذا قيل مثلاً إن الوضع هو «تعيين اللفظة بإزاء معنى بنفسها»<sup>(٣)</sup>، أو هو «تخصيص الشيء بالشيء بحيث إذا أطلق الأول فهم منه الثانى»<sup>(٤)</sup> فإن ذلك لا يعنى أن المواضع هى فعل فرد بعينه أو أفراد بأعينهم؛ إذ إن المقصود بالتعيين أو التخصيص ما يتج عن تداولها فى الاستعمال العرفى من توطيد علاقة الكلمة بمعناها - أجل إن ذلك الاستعمال هو استعمال مبدى فى أساسه، ولكن هذا الأخير لا يصير وضعاً إلا إذا ذاع وتداولته الآلة، فأصبح بذلك عرفاً عاماً غير منسوب إلى أحد بعينه.

إن الدلالة الوضعية بالنسبة للفرد المتكلم هى صورة مجردة (غير منطوقة) تختزنها ذاكرته عن طريق السماع كى يقيس إليها حين يسمع أو حين ينطق فيفهم عن الآخرين، ويفهم عنه الآخرون، فالفرد لا ينشئ أوضاع اللغة، بل يتلقاها عن العرف، ويحصلها

(١) المراجعة ص ١٤٩، وانظر الواسعة ص ١٨٦.

(٢) انظر: الفاضل عبد الله، مختصر المنتهى الأصولى ص ١٤٧ المطبعة الأميرية بصر سنة ١٣١٦هـ،

وكذا اللع - الشيرازى ص ٥

(٣) السكاكى ص ١٥٢.

(٤) المرمر ص ٣٨ وانظر الآيات البيات ج ٣ ص ٥٣

عن الجماعة، ولعل هذا ما عناه عبد القاهر حيث يقول عن معرفة الفرد بالفاظ اللغة: «إن العلم بذلك لا يعدو أن يكون علما باللغة، وبأنفس الكلم المفردة وبما طريقه الحفظ دون ما يستعان عليه بالنظر، ويوصل إليه بإعمال الفكر»<sup>(١)</sup>.

الوضع - إذن - صورة مجردة لعلاقة الكلمة بمعناها في عرف الاستعمال، أو لنقل بعبارة معاصرة: إن الدلالة الوضعية هي لغة لا كلام<sup>(٢)</sup>، ولعل في تعريف الوضع السابقين ما يدعم هذا الفهم، فلقد قيد التعريف الأول تعيين اللفظة إزاء المعنى بقيد هو (بنفسها)، وعلق التعريف الثاني تخصيص الشيء بالشيء بشرط هو (بحيث إذا أطلق) وهذا وذاك يدلان على أن كلا من التعريفين إنما يرصد العلاقة بين اللفظة ومعناها في صورتها المجردة في اللحن أو في المعجم لا في تحققها في استعمال فعلي.

وعلينا أن نسأل الآن: إذا كان الوضع في هذا التصور هو تجريد صورة لعلاقة الكلمة بمعناها في الاستعمال العرفي فما ملامح تلك الصورة؟ وما أثرها في الحكم على الاستعمال الفردي للكلمة؟

إن الكلمة في إطار الاستعمال العرفي تحدد لها علاقتان تتآزران معا في رسم صورتها الوضعية، ومن ثم فإن النظر في استعمالات تلك الكلمة، ثم الحكم عليها بالحقيقة أو بالبحار لا يتم إلا في ضوء من تمثل هاتين العلاقتين: وهاتان العلاقتان هما:

#### (١) علاقة رأسية أو إشارية:

أي علاقة الكلمة بمعناها ودلالاتها في عرف الاستعمال، وهي تشمل علاقتها بالشيء (المشار إليه) كدلالة كلمة «أسد» على الحيوان المعروف، ودلالة كلمة «يد» على الجارحة مثلا، ثم علاقتها بمجموعة الخواص التي تميز ذلك المشار إليه في عرف الاستعمال، فالشجاعة والأنياب والمخالب مثلا هي جزء من الدلالة العرفية لكلمة أسد، وعلى هذا الأساس كان تبرير القول بأن الاستعارة مجاز لغوي لدى السكاكي، وذلك لأن فيها تجاوزا عن بعض الخواص الدلالية للكلمة، وذلك على حد قوله:

«إنا لو ادعينا للشجاع الأسدية فلا تتجاوز حديث الشجاعة حتى ندعى للرجل صورة الأسد وهيبته وعبالة عنقه ومخالبه وأنيابه وما له من سائر ذلك من الصفات البادية لخواص الأبصار، وإن كانت الشجاعة من أخص أوصاف الأسد وأمكنها، لكن

(١) دلائل الإعجاز / ٣ ٣

(٢) انظر: اللغة العربية معناها ومبناها / ٣١٦.

اللغة لم تضع الاسم لها وحدها، بل لها فى مثل تلك الجثة وتلك الصورة، وهاتيك الأنياب والمخالب إلى غير ذلك» (١).

وعبارات السكاكى هنا تدل (فوق دلالتها على أن ارتباط الكلمة بخواص المشار إليه أمر يرجع إلى العرف اللغوى) على أن هذا العرف له أثره فى إبراز إحدى تلك الخواص وتوطيد علاقتها أكثر من سواها بالكلمة الدالة، فالشجاعة - مثلا - هى أبرز الخواص الدلالية لكلمة أسد، وهذا ما أشار إليه عبد القاهر حين بين أن الطيب فى المسك والحلاوة فى العسل، والمرارة فى الصاب، والشجاعة فى الأسد، والفيض فى البحر، وما إلى ذلك، قد تعرف كونها أصولا فيها، وأنها أخص ما توجد فيه بها، فكل أحد يعلم أن أخص المنيرات بالنور الشمس، فإذا أطلقت ودلت الحال على التشبيه لم يخف المراد، ولو أنك أردت من الشمس الاستدارة لم يجز أن تدل عليه بالاستعارة ولكن إن أردتها من الفلك جار، فإن قصدتها من الكرة كان أبين، لأن الاستدارة من الكرة أشهر وصف فيها (٢).

وجلى أن عبد القاهر فى هذا النص يتخذ من تلك الأصول المتعارفة فى الكلمات أسسا ينفي مراعاتها عند استعارتها، فكان العرف اللغوى فى نظره لا يحدد فقط الدلالة الوضعية للكلمات، بل إنه يرسم - كذلك - خطوات الدلالات المجارية، ويحدد معاملها أو لنقل بعبارة أخرى: لم يكن التعبير الفنى - فى هذا المنصور - إدراكا متشيزا أو خلفا جديدا لدلالة مفردة، بل هو عزف على وتر المؤلف، ودوران فى فلك المعارف.

يقول فى ذلك أحد الباحثين:

لقد حرص اللاغيون «على ألا يجاوزوا العرف الأشهر الذى يرى فى البدر نموذجا من الحسن وحسب، ومن ثم تخرج الدلالة الالتزامية من نطاق الإدراك الفردى المتميز من أى نموذج عام يراد له أن يطفى ويستبد، وهكذا ساروا فى محاولة فض الكلمات من دلالتها الحقيقية ابتغاء ملثها بمعنى الجنس أو النموذج الذى يهب لها كرامة متوهمة» (٣).

## (٢) علاقة أفقية أو سياقية:

وهى علاقة الكلمة بمجموعة الكلمات التى تتوارد معها (٤) معجميا فى الاستعمال العرفى. فلكل مادة معجمية فى ذلك الاستعمال دائرة خاصة من المواد المعجمية الأخرى

(١) مفتاح العلوم/ ١٥٧، وانظر أسرار البلاغة ص ١٩٧ - ١٩٨، وكذا ص ٢٨٨، ص ٣٢٩.

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٢ - ٢٣، وانظر دلائل الإعجاز ص ٣٣٢.

(٣) د. مصطفى ناصف الصورة الأدبية. دار مصر للطباعة ص ٥٧.

(٤) انظر فى مفهوم «التوارد المعجمي» د. تمام حسان. الأصول. دار الثقافة - الدار البيضاء، سنة ١٩٨٦م ص ٣٣١ - ٣٣٢.

التي تلازمها بحيث يصبح استخدام الكلمة مع كلمات تلك الدائرة فسرين «الدلالة المعجمية» لها، وبالتالي فإن الخروج بها عن مجال تلك الدائرة يعد انحرافاً عن تلك الدلالة إما بالخطأ أو بالمجاز.

وحين تأمل «أساس البلاغة» للزمخشري، نجد - في عمره - يدور حول تلك العلاقة التي نحن بصدها، فالمنهج الذي سار عليه الزمخشري في هذا المعجم، هو محاولة تحديد الدلالات المعجمية للكلم عن طريق تسجيل «دائرة التوارد» في كل مادة يتناولها. فهو يقول في مادة (ج . ن . ح) على سبيل المثال:

«جنحوا للسلم وجنحوا إليه، وحنحت الشمس للغروب، وحنج الليل: مال للذهاب أو المجيء، ويقال: جنح الأصيل. قال النمر:

قطعت بسمحة كالफल عجل مراكبة إذا جنح الأصيل

وحنحت السفينة: بلغت ماء رفيقاً فلصقت بالأرض لا تمضي، وحنج الطائر: كسر جناحيه للوقوع... واجتنح على الشيء: انكب عليه ومال. قال ابن الرقاق يصف ثورالوحش:

يبست يحضر وحه الأرض مجتج إذا اطمأن قليلاً قام فانتقل<sup>(١)</sup>

فالزمخشري في هذا النص يحدد الدلالة المعجمية لمادة (ج . ن . ح) عن طريق تحديد دائرة التوارد المعجمي لها، وإيراده لبعض الآيات القرآنية أو أبيات الشعر يدل على أن وسيكته في تحديد دلالة المادة هي استقراء النصوص التي ترد فيها استقراء يمكنه من تجريد وحوه التوارد الشائعة لها.

وقد درج الزمخشري - كما أسلفنا - على أن يعقب بعد تحديده للدلالة المعجمية - لكثير من المواد - بقوله: «ومن المجاز كذا»، فهو في تلك المادة يقول: «ومن المجاز: خفض له جناحه، وهو مقصوص الجناح للعاجز، وسال جناحا الوادي: أي جابها وكسروا جناحي العسكر».

ولعلنا نلاحظ هنا أن المواد المعجمية التي ورد منها في هذا النص (خفض - مقصوص - سال الوادي - كسروا العسكر) لم يرد أي منها عند تحديد الدلالة الأولى (غير المجازية) لمادة (ج . ن . ح) ومغزى ذلك أن المجاز في نظر الزمخشري هو قرين تضام الكلمة مع كلم أخرى غير تلك التي شاع تواردها معها في عرف الاستعمال.

(١) أساس البلاغة ص ٦٥ - ٦٦



ومن هذا المطلق كان «التوارد المعجمي» معياراً من المعايير التي اصطنعها النقاد والبلاغيون. فهذا هو القاضي الجرجاني يحكى لنا أن من عابوا قول المتنبي:

عوايس حلّى يابس الماء حزمها      فهن على أوساطها كالمناطق

قالوا: الماء لا يوصف باليبس، وإنما يقال: جمد الماء وجمس السمن ويس العود والنبت ونحو ذلك. قال المحتج: قد جاء عن العرب وصف الماء باليبس. قال بشر:

تراها من يبيس الماء شهباً      مخالط درة فيها غرار

قالوا: وقد استعار الجهموس في الماء دو الرمة فقال:

ونفري سديف اللحم والماء جامس

قال الخصم: أما يبيس الماء فإن العلماء رويوا عن العرب أنها تسمى العرق يبيس الماء، فليس هو من هذا الباب بسيل، وأما بيت دى الرمة فقد رده الأصمعي وعاب ذا الرمة به<sup>(١)</sup>.

فكل من ماقدى المتنبي والمحتجين له إنما ينظر إلى الخطأ أو الصواب في تولد مادة (ى . ب . س) مع كلمة الماء، والذي يلفت النظر أن كلا من العريقين يبرر ما يراه في هذا التوارد بما روي عن العرب، الأمر الذي يدل على أن نوارد الكلمة في نظرهما لا يتحدد إلا في ضوء الاستعمال العرفي لها، فإذا كان ذلك الاستعمال هو أساس تحديد العلاقة الرأسية للكلمة بدلالاتها المعجمية فإنه يحدد بالتالي علاقتها الأفقية بما يصلح للتوارد معها - معجمياً - من الكلم.

وعلى هذا الأساس بنى عبد القاهر الجرجاني حكمه بالخطأ والسخف على قول عبيد الله بن ريد: افتحوا لي سيفي: «وذلك أن الفتح خلاف الإغلاق فحقه أن يتناول شيئاً هو في حكم المغلق والمسدود، وليس السيف بمسدود، وأقصى أحواله أن يكون كونه في العمد بمنزلة كون الثوب في العكم والدرهم في الكيس والمتاع في الصندوق، والفتح في هذا الجنس يتعدى أبداً إلى ألوعاء المسدود على الشيء الحاوي له لا إلى مافيه، فلا يقال: افتح الثوب، وإنما يقال: افتح العكم، وأخرج الثوب، وافتح الكيس...»<sup>(٢)</sup>.

فمادة «ف ت ح» في نظر عبد القاهر لا يتوارد معها من الكلمات إلا ما كان دالاً على المغلق والمسدود كالعكم والكيس، أما السيف فإنه لا يتوارد معها، بل يتوارد مع

(١) الوساطة / ٤٦٦ - ٤٦٧

(٢) أسرار الامة ص ٤.

مادة أخرى هي الإخراج - ولا يفوتنا هنا أن نلاحظ أن كلا من كلمتي «امتحو» و«سفى» يراد بها معناها الوضعي، ومعنى ذلك أن الخطأ الذي يحسه عبد القاهر في العبارة المذكورة لا يرجع إلى العلاقة الرأسية في الكلمتين، بل إلى العلاقة الأفقية، أي في تضامهما في عبارة واحدة حيث لا سند لهذا التضام من العرف.

بقى أن نشير إلى أن الخروج بالكلمة عن دائرة التوارد المعجمي لها لم يكن - من نظر هؤلاء - مثارا للخطأ دائما، بل إنه قد يكون في نظرهم انحرافا مجازيا إلى دلالة فنية، وذلك إذا كانت تمت علاقة (تبرر هذا الخروج) بين الدلالة الوضعية للكلمة ودلالتها في الاستخدام الجديد، وهذا ما سنعود إليه عند حديثنا عن المعنى البلاغي.

\* \* \*

# المعنى النحوى



المبحث الأول: مفهوم معانى النحو

المبحث الثانى: التعدد والاحتمال فى الدلالة النحوية

## المبحث الأول: مفهوم معانى النحو

إذا كانت الكلم المفردة لم توضع لإفادة معانيها بل لكى تأتلف فى جمل فتفيد فإن اتلافها وإفادتها يشترقان على معانى النحو ووظيفته، فيدون تلك المعانى تكون الكلمات عبارة عن كم متراكم لا رابط بين عناصره، وتظل المعانى الموضوعة إزاءها على استقلالها وتجردها فى الذهن.

يقول عبد القاهر فى ذلك:

«إنا إن بقينا الدهر نجهد أفكارنا حتى نعلم للكلم المفردة سلكا ينظمها، وجامعا يجمع شملها ويؤلفها، ويجعل بعضها بسبب من بعض غير توخى معانى النحو وأحكامه فيها طلبنا ما كل محال دونه»<sup>(١)</sup>.

ومصطلح «معانى النحو» هو أحد المصطلحات التى برزت فى كتابات عبد القاهر بشكل ملحوظ لم نره لدى أحد من سابقه أو لاحقيه، وقد كان وراء ذلك دون شك أن تلك المعانى تمثل أحد مستويين من مستويات المعنى أقام عليهما نظريته الشهيرة فى النظم، فالنظم هو على حد تعبيره: «توخي معانى النحو بين معانى الكلم»<sup>(٢)</sup>، وقد كان إبراز التمايز بين هذين المستويين من مستويات المعنى هدفا من الأهداف التى ركر عليها عبد القاهر فى تلك النظرية، فهو يقول مثلا:

«إن النظم إنما هو أن الحمد من قوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾<sup>(٣)</sup> الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ﴿٢﴾ [الفاتحة] مبتدأ والله خبر، ورب صفة لاسم الله تعالى ومضاف إلى العالمين، والعالمين مضاف إليه، والرحمن الرحيم صفتان كالرب، فانظر هل يتصور فى شيء من هذه المعانى أن يكون معنى اللفظ؟ وهل يكون كون الحمد مبتدأ معنى لفظ الحمد؟ أم يكون كون «رب» صفة وكونها مضافا إلى العالمين معنى لفظ الرب»<sup>(٣)</sup>؟

(١) دلائل الإعجاز / ٣٠

(٢) السابق / ٢٧٦

(٣) السابق / ٣٤٧

فالنظم فى العبارة القرآنية هو فى نظر عبد القاهر العلاقات النحوية بين مدلولات ألفاظها، تلك العلاقات التى نشأت عن طريق ترتيب الألفاظ بحيث يمثل كل منها بابا من أبواب النحو، وبحيث يكون لكل لفظ مع معناه المعجمى معنى أو وظيفة نحوية، فإذا كان للفظ «الحمد» مثلا معناه المعجمى المدلول عليه بمادته فإن له معناه النحوى المدلول عليه بموقعه وهو كونه مبتدأ يقتضى خبرا هو الجار والمجرور بعده، وعن تلاقى هاتين الدالتين فى كلمات العبارة تحقق النظم وكانت الفائدة<sup>(١)</sup>.

ومن الجدير بالملاحظة فى هذا المقام أن مصطلح «معانى النحو» فى نظر عبد القاهر هو أعم من مصطلح «النحو» لدى علماء اللغة المعاصرين، فهو عنده يشمل كل المعانى الوظيفية (غير المعجمية) التى تؤدىها الكلمات المؤلفة فى نسق كلامى سواء أكانت تلك الوظائف منشقة عن فوائب تلك الكلمات وبنياتها (الصرفية) أم عن ترتيبها والموقع (النحوى) الذى يشغله كل منها.

ولقد كان لهذا العموم فى مصطلح «معانى النحو» ما يبرره فى تراثنا؛ إذ إن علم النحو فى هذا التراث قد شمل كثيرا من المباحث التى يعالجها علم اللغة المعاصر تحت مصطلح الصرف، وذلك - على سبيل المثال - كتقسيم الكلمة إلى أقسامها الثلاثة: الاسم والفعل والحرف، ومن ثم رأينا عبد القاهر كثيرا ما يتحدث فى عرضه لنظرية النظم عن معانى تلك الأقسام، وهولا يعنى سوى معانيها أو وظائفها الصرفية التى هى من معانى النحو فى نظره.

فى ضوء تلك الملاحظة يمكننا أن نرصد معانى النحو لدى عبد القاهر ومن لف لفه فى مجالين رئيسين هما:

٢- معانى البناء

١- معانى التقسيم.

### أولا - معانى التقسيم

نقصد بمعانى التقسيم المعانى الوظيفية التى تؤدىها أقسام الكلم (الاسم . الفعل . الحرف)، ولا يعنى بذلك (كما لم يعن أحد ممن نحن بصدد استعراض آرائهم) أن أيًا من تلك الأقسام يؤدى وظيفته وحده، وإنما نعنى رصد الوظيفة الخاصة بكل قسم منها حين

(١) تشابه نظرة عبد القاهر إلى كل من المعنى المعجمية ومعانى النحو فى النظم مع نظرة «فندريس» أحد علماء اللغة المعاصرين إلى ما أسماه «دال الماهية» و«دال النسبة» فى الكلام فهو يقول: «... يجب أن تفهم من «دال الماهية» تلك العناصر اللغوية التى تعبر عن ماهيات التصورات، «ها (هى) المثال الذى ضربه وهو: الحصان الجرى» ماهية الحصان وماهية الجرى، وتعلم من «دال النسبة» العناصر التى تعبر عن النسب بين الماهيات هنا كون الجرى المسند إلى الحصان محمولا على اشخص الثالث المجرى الإخبارى، وعلى ذلك نجبر «دوال النسبة» عن النسب التى يفرضها العقل بين «دوال الماهية». ج. فندريس اللغة. ترجمة د. عبد الحميد الدواخلى ود محمد القصاص ص ٤١١ المجلد سنة ١٩٩٥ م.

يكون عنصرا من عناصر الكلام مؤديا بوظيفته تلك دورا خاصا في تشكيل دلالة أو معناه الجملى، وقد صاغ عبدالقاهر ذلك صياغة قاطعة حيث قال :  
«ومختصر الأمر أنه لا يكون كلام من جزء واحد، وأنه لابد من مسند ومسند إليه» (١).

وفيما يلي سنتناول تلك الأقسام الثلاثة لنحدد الوظيفة المنوطة بكل قسم منها في نظر هؤلاء :

### (أ) الاسم،

إذا كانت علاقة الإسناد كما يبدو من عبارة عبد القاهر السابقة (وكما سيتضح لنا في الفصل التالى) هي العلاقة الأساسية فى الكلام فإن الاسم يمثل عنصرا حوهريا فيها فلا بد فى كل علاقة إسنادية من أن يكون الاسم أحد طرفيها، هذا فضلا عن أنه قد يشغل طرفيها (المسند والمسند إليه) معا، وقد سبقت إشارة عبد القاهر إلى أنه لا يعقل إلا من مجموع جملة فعل واسم، أو اسم واسم، ومقتضى ذلك أن وظيفة الاسم أساسية فى دلالة الكلام.

ولكى نبين تلك الوظيفة علينا أن نسأل : إذا كان الاسم صالحا بطبيعة مبادئه لشغل طرفى العلاقة الإسنادية فما هى وظيفته فى كل موقع منهما؟

وتقتضينا الإجابة عن هذا التساؤل أن نشير إلى أن الفائدة وإن تعلقت - فى نظر عبد القاهر - بمجموع الجملة فإن الأصل فيها فى نظره (وفى نظر سواه كما سنرى) هو المسند، ولا يحنى ذلك أن المسند فى ذاته ذو فائدة، وإنما يعنى أن المسند هو النية الأساسية التى تقوم عليها الفائدة الجملة، وهذا ما يصرح به القاضى عبد الحبار إذ يقول :

«إن موضع الفائدة هو الخبر، لا فى مقدمته التى الخبر متعلق بها ومضاف إليها، وذلك بما لا بد منه، لأن الشخص والعين لا يصح معنى الخبر فيهما، وإنما يصح فى أحوالهما وأحكامهما وأفعالهما وسائر ما يتصل بهما، فإذا قال القائل زيد ضارب بالخبر وإن كان قد يطلق على جملة فهو فى الاسم الثانى دون الاسم الأول المذكور تعريفاً ووصلةً إلى إفادة المراد... ولهذه الجملة قالوا: إن الخبر ما يصح السكوت عليه، لأن الفائدة تتم به» (٢).

(١) دلائل الإعجاز ص ٥

(٢) القاضى عبد الحبار المنى فى أبواب التوحيد والمعدل ج ١٥ لفتايات والمعبرات. ص ٣١٩.

فالقاضي عبد الجبار يطلق مصطلح الخبر (وهو قرين الفائدة عنده) تارة على مجموع الجملة، وتارة أخرى على المسند أو الخبر بمفهومه النحوي فقط، وعباراته تدل على أن إطلاق الخبر على الجملة إنما هو من باب تسمية الكل باسم الجزء أو العصر الفاعل فيه، وفي ذلك دلالة على أن وظيفة الاسم حين يقع مسندا تختلف عنها حين يقع مسندا إليه، فإذا كان «ضارب» في المثال المذكور هو أصل الخبر وأساس الفائدة فإن «زيد» إنما ذكر تعريفا ووصلة إلى إعادة المراد، ووظيفته هي مجرد الإشارة إلى الشخص المسمى به.

على أن القاضي عبد الجبار في نصه السابق لم يحدد طبيعة الوظيفة التي يؤديها الاسم المسند، وأثر تلك الوظيفة في فائدة الجملة أو معناها، وهذا ما تكفل به عبد القاهر من بعده، فهو يقول:

«إن المتبدا لم يكن مبتداً لأنه منطوق به أولاً، ولا كان الخبر خبراً لأنه مذكور بعد المتبداً، بل كان المتبداً مبتداً لأنه مسند إليه ومثبت له المعنى، والخبر خبراً لأنه مسند ومثبت به المعنى، تفسير ذلك أنك إذا قلت زيد متطلق فقد أثبت الانطلاق لزيد وأسندته إليه، فزيد مثبت له، ومتطلق مثبت به».

والمقصود بمصطلح المعنى الوارد في هذا النص هو المعنى المعجمي للمسند، فوظيفة المسند هي إثبات المعنى المدلول عليه بمادته المعجمية إلى المسند إليه، ومقتضى ذلك أن علاقة الاسم بمدلوله حين يكون مسندا إليه تختلف عن علاقته به حين يكون مسندا، فعلاقة زيد (في مثال عبد القاهر السابق) بسماء أو مدلوله هي علاقة إشارية محضة<sup>(١)</sup>. أما كلمة «متطلق» (وهي وصف مشتق ذو قالب صرفي خاص) فإن علاقتها بالمعنى المستفاد من مادتها المعجمية (الانطلاق) هي علاقة وظيفية، حيث إنها تثبت ذلك المعنى للمسند إليه، فتجعله بذلك أساساً لمعنى الجملة برمتها. وفي ضوء هذا الفارق نستطيع أن نفهم عبارة صاحب «نقد الشر» التي تقول:

«الاسم ليس يقع به حكم البتة إلا أن يكون مشتقاً من وصف»<sup>(٢)</sup>. فتخصيص الاسم المشتق بالحكم إنما قام - فيما نرى - على أساس أن له دائماً (دون اسم الذات) قلباً صرفياً تتأدى به وظيفة ذلك الحكم.

(١) تنمى دلالة المسند إليه في تلك النظرة مع الدلالة التي تحدث عنها منطقتة ذلك العصر في مقولة (الحروري) فلقد قالوا: «اللفاظ التي تدل على الجواهر تدل على ذات فقط، ولا تدل على أمر تنسب إليه هذه الذات» انظر: ابن سينا/ الشفا/ المقولات ص ٥٨ تحقيق لآب قنوازي. الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م.

(٢) انظر: نقد الشر ص ٢٢

هذا الإحساس بالتمييز بين الاسم حين يقع مسندا إليه وحين يقع مسندا والذي يرجع إلى اختصاصه في الحال الأخيرة بوظيفة الإثبات أو الحكم - أقول: هذا الإحساس قد دفع عبد القاهر إلى تخريج الصورة المقابلة تخريجا لا يخلو من غموض لديه، ولكنه (وهذا ما يميننا) يؤكد هذا التمايز في نظره، وأعني بالصورة المقابلة التي يكون فيها المسند اسم ذات، لا وصفا مشتقا - يقول عبد القاهر: «إذا قلت أخوك زيد وحب أن تكون ميثما بزيد معنى لأخوك»<sup>(١)</sup> وغموض هذا الرأي يرجع إلى أن عبد القاهر لم يوضح لنا كيف يثبت بزيد معنى مع أنه اسم شخص أو عين بما لا يصح معنى الإخاء فيهما كما صرح القاضي عبد الجبار من قبل، وهذا ما تكفل السكاكي بتوضيحه، فهو يرفض الرأي القائل بأن المشتق لدلالته على معنى سبى متعين للخبرية تقدم أو تأخر، وأن اسم الذات متعين للمشتقة تقدم أو تأخر، ثم يملل هذا الرفض قائلا:

«فإن المنطلق لا يجعل مبتدأ إلا بمعنى الشخص الذي له الانطلاق، وأنه بهذا المعنى لا يجب كونه حبرا، وأن زيدا لا يوقع حبرا إلا بمعنى صاحب اسم زيد، ويكون المراد من قولنا: المنطلق زيد: الشخص الذي له الانطلاق صاحب اسم زيد»<sup>(٢)</sup>

فالسكاكي هنا يوضح أن المشتق واسم الذات حين يتبادلان موقعيهما فإنه لا بد من التأويل في كل منهما كي يتناسب مع موقعه الجديد ويؤدي وظيفة الآخر، فالمطلق إذا ورد مسندا إليه لا بد من تأويله بمعنى الشخص، وزيد إذا ورد مسندا لا بد أن يؤول بمعنى المشتق (صاحب اسم زيد).

ولعله من المناسب هنا أن نشير إلى أن علم اللغة المعاصر قد أشار إلى مثل هذا التأويل الذي يشير إليه السكاكي وبرره بأن «العقل قادر على تحويل الصفة إلى اسم، أو تحويل الاسم إلى صفة، ففي مثل قولنا: الرجل صادق يلعب الخبز «صادق» دور الصفة للاسم ولكن حين نعكس العبارة إلى «الصادق رجل» فإن الاسم تحول بحكم المقولة النحوية وهي الخبرية إلى صفة، بينما صار «الصادق» الاسم المحتاج إلى مسند إليه»<sup>(٣)</sup>.

يمكننا القول - إذن - بناء على ما تقدم من نصوص: أن دلالة الاسم على معناه حين يكون مسندا إليه تختلف عنها حين يكون مسندا، فهي في الحال الأولى دلالة إشارة، أما في الحال الثانية فهي دلالة توظيف، أو لنقل - مستخدمين مصطلحي قدريس - إن الاسم حين يقع مسندا إليه يكون دالا من دوال الماهية، أما حين يقع مسندا فإنه يكون دالا من دوال النسبة.

(١) دلائل الإعجاز من ١٤٦ - ١٤٧

(٢) متناح العلوم ص ٩٢.

(٣) انظر د. مصطفى مندور / اللغة بين العقل والمفارقة ص ٣٣ مشاء المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٧٤

## (ب) الفعل.

يشابه الفعل مع الاسم المسند من حيث الوظيفة، فكل منهما يثبت معناه لما يسد إليه، ولكنهما يفترقان بعد ذلك في أمرين:

١- أن الاسم المسند قد يتخلى عن تلك الوظيفة، وذلك حين يشغل موقع المسند إليه فتحدد صيغته للدلالة على الشخص أو الذات كما ذكرنا، أما الفعل فإنه لا يفارق وظيفته تلك، فهو لا يشغل موقع المسند إليه بحال، وذلك لأنه - كما يقول عبد القاهر - «لا يتصور فيه أن يتناول ذات الشيء كما يتصور في الاسم»<sup>(١)</sup> ولما كانت وظيفة الإثبات هذه هي - كما أسلفنا القول - أساس الفائدة وأصل الخبر، فقد ترتب على ملازمة الفعل لها إطلاق مصطلح الخبر عليه دون الاسم المسند لدى بعضهم. يقول المطهر العلوي:

«وأما الخبر فكل ما أثبت مجهولاً أو أقام وصفاً من اسم أو غيره، إلا أن الكلمة التي خصصناها به الكلمة التي لا يقع لفظها إلا خبراً، وهي كل كلمة دلت على حدوث حركة مؤقته من نحو قولك فعل ويفعل. . . وأما ما كان يقع مرة خبراً ومرة مخبراً عنه فكرها أن نسميه حراً إذ لم تدم حاله»<sup>(٢)</sup>.

٢- يختلف إثبات المعنى في الفعل عنه في الاسم، فهو في الفعل إثبات مقترن بالزمان الذي تدل عليه صيغته<sup>(٣)</sup>، أما في الاسم فهو إثبات مجرد عن الزمان. يقول عبد القاهر:

«من شأن الفعل أن يثبت المعنى الذي اشتق منه للشيء في الزمان الذي تدل عليه صيغته، فإذا قلت: ضرب زيد أثبت الضرب لزيد في زمان ماضٍ»<sup>(٤)</sup>.

فوظيفة الفعل «ضرب» هي إثبات المعنى المدلول عليه بمادته المعجمية (ض. ر. ب) في الزمان الماضي المدلول عليه بالقلب الصرفي (فعل)، فإذا غيرنا هذا القلب فقلنا «يضرب» أو «أضرب» تغير زمن الإثبات تبعاً لهذا التغيير في القلب، والفعل في هذا

(١) دلائل الإعجاز ص ١٣٦.

(٢) المطهر بن الفضل العلوي/ نضرة الإغريض في مصرة الغريض ص ١٥ تحقيق د. بهي حارث الحس. مطبعة طبرين بدمشق سنة ١٩٧٦ م.

(٣) الصيغة هي المبني أو القلب لصرفي الذي تصب فيه المادة المعجمية للكلمة، وقد عرفها ابن جني بأنها «صورة يحملها اللفظ ويخرج عليها، ويستقر على المثال المعتمد بها» ابن جني الخصائص ج ٣ ص تحقيق محمد التحار دار الهدى للطباعة والنشر بيروت سنة ١٩٥٢ م

(٤) أسرار البلاغة/ ٣٧ وانظر الفهر الرازي/ نهاية الإيجار في درية الإعجاز ص ٨٧



يغايير الاسم، لأن مباني الاسم وقوابله لا دلالة لها على الزمن، وفي هذا يقول باحث معاصر:

«إن الأفعال تدل على الزمن بصيغتها دلالة وظيفية صرفية مطردة، وبهذا يختلف عن الصفة التي لا تتصل بمعنى الزمن إلا من خلال علاقات السياق، فدلالة الصفة على الزمن وظيفية السياق لا وظيفة الصيغة»<sup>(١)</sup>.

وقد كان لهذا الفارق بين الإثبات بالمعمل والإثبات بالاسم أثره في الدرس البلاغي، وهذا ما سنعرض له في موطئه من هذا البحث.

### (ج) الأدوات:

يقول عبد القاهر الجرجاني مبينا معنى النحو في قول امرئ القيس «فما نك من ذكرى حبيب ومنزل»: «إنها كون «نك» جوابا للأمر، وكون «من» معدية له إلى ذكرى، وكون «ذكرى» مضافة إلى حبيب، وكون «منزل» معطوفا على «حبيب»<sup>(٢)</sup>.

وتلك عبارات واضحة في أن معاني الحروف على اختلاف أنواعها هي معان نحوية في نظر عبد القاهر، فالتعدية المستفادة بمن والعطف المستفاد بالواو هما من معاني النحو التي قام على أساسها - في رأيه - نظم عبارة امرئ القيس، وهذا أمر قطع بالتالي في أن المعنى النحوي غير المعنى المعجمي في نظره، وذلك لأن الحروف - كما صرح من قبل - ليس لها معنى معجمي، ومن أجل ذلك عُرِف الحرف - لدى النحاة - بأنه «ما يدل على معنى في غيره»<sup>(٣)</sup>، أي أن معنى الحرف ليس معنى معجميا، ولكنه معنى وظيفي لا يستفاد منه إلا في سياق الكلام، وهذا بذاته ما يعنيه الأصوليون بقولهم:

«الحرف لا يستقل بالمفهومية، لأن نحو «من» و «إلى» مشروط في دلالتها على معانيها الإفرادي ذكر متعلقها»<sup>(٤)</sup>.

ولا يعيبنا في هذا المقام تتبع كل الأدوات، وإنما سنكتفي باستعراض الوظائف التي تؤديها على وجه الإجمال، مستعينين في توضيح كل وظيفة منها بالإشارة إلى بعض الأدوات التي تؤديها، وسيكون تركيزنا - بطبيعة الحال - على الأدوات التي كان

(١) د. محمد حسان/ اللغة العربية معناها ومساها/ ١٧

(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٧٨

(٣) الزجاجة/ الحمل ص ١٧

(٤) انظر الفاصي عهد الملة/ شرح مختصر المنهى الأصولي لاسن الحاحب ج ١ ص ١٨٥ المطبعة الأميرية بمصر سنة ١٣١٦ هـ

لوطائفها مجال في ميدان البحث البلاغي، مرجنين تفصيل القول في ذلك إلى موطنه من هذا البحث

وتلك الوظائف فيما أرى هي:

- ١- التعليق.
- ٢- التبيين.
- ٣- تحديد معنى الجملة<sup>(١)</sup>.

### (١) التعليق:

ويعنى بالتعليق الربط بين ما يقتضى المعنى ربطه من عناصر العبارة، فهناك من تلك العناصر ما لا تتربط بذاتها، ومن ثم تكون حاجتها إلى الأدوات التي تقوم بهذا الربط فتصل كلاً منها بما يجاوره أو يتكامل به، وتنشئ بينهما علاقة معنوية يكون لها دورها في بناء المعنى الجملي، ومن الأدوات التي تقوم بتلك الوظيفة حروف الجر، وواو المبة وأداة الاستثناء «إلا»، فمن شأن حروف الجر كما يقول عبد القاهر:

«أن تعدى الأفعال إلى ما لا تعدى إليه بألفها من الأسماء، مثل أنك تقول: مررت فلا يصل إلى نحو زيد وعمرو، فإذا قلت مررت بزيد أو على زيد وجدته قد وصل بالباء أو على، وكذلك سبيل الواو الكائنة بمعنى مع في قولنا: لو تركت الساعة وفصلها لرضعها: بمنزلة حرف الجر في التوسط بين الفعل والاسم وإيصاله إليه. . . وكذلك حكم إلا في الاستثناء، فإنها عندهم بمنزلة هذه الواو الكائنة بمعنى مع في التوسط»<sup>(٢)</sup>.

فالتعدية والإيصال والتوسط كلها مصطلحات تتأزر معانيها في الدلالة على ما نحن بصدد إثباته من أن الوظيفة الأساسية التي تشترك فيها كل تلك الأدوات - في نظر عبد القاهر - هي الربط أو التعليق، ولا ينفي ذلك أن كثيراً من تلك الأدوات (مع اشتراكها في تلك الوظيفة العامة) تفيد معنى أو معاني خاصة بها، فحروف الجر - مثلاً - مع اشتراكها في معنى التعدية وجر ما يليها من الأسماء ينفرد كل حرف منها بأداء معنى أو معانٍ وظيفية خاصة به حددها له النحاة، فاللام مثلاً تفيد الملك أو الاختصاص، والباء تفيد الإلصاق أو الاستعانة أو القسم، وعن التعدية أو المجاوزة أو

(١) ونحن بهذا لا نوافق الدكتور محمد حسن على أن الأدوات جميعها تؤدي معنى التعليق، فالوظيفة الثانية والثالثة هما غير التعليق كما سري - انظر اللغة العربية مصاعداً ومساهاً ص ١٢٥.

(٢) دلائل الإحمار ص ٤

قد تستعمل بمعنى اللام وهكذا<sup>(١)</sup>. وهذا التعدد فى معانى حروف الجر هو سمة من سمات المعنى النحوى كما سترى بعد قليل.

ومن الأدوات التى تؤدى وظيفة التعليق أيضا حروف العطف، وقد حدد عبد القاهر وظيفة حرف العطف بأنها «أن يدخل الثانى فى عمل الأول كقولنا: جاءنى زيد وعمرو، ورأيت زيدا وعمرا، ومررت بزيد وعمرو»<sup>(٢)</sup>، وإذا كان عبد القاهر هنا لا يعنى سوى الوظيفة الإعرابية أعنى إشراك المعطوف مع المعطوف عليه فى إعرابه فإنه يعود فى موطن آخر ويربط ربطا وثيقا بين تلك الوظيفة والوظيفة النحوية التى نحن بصدددها، فهو يقول:

«ولا يتصور إشراك بين شيئين حتى يكون هناك معنى يقع ذلك الإشراك فيه»<sup>(٣)</sup> فالقصد بالمعنى هنا التعلق المعنوى بين المعطوف والمعطوف عليه، ذلك التعلق الذى يعبر عنه وظيفيا حرف العطف، ومعنى ذلك أن الاشتراك فى الإعراب هو - فى نظر عبد القاهر - دليل أو نتيجة للاشتراك فى العلاقة.

وكما أن لحروف الجر وظائف معنوية خاصة فوق وظيفة التعليق فإن لكل حرف من حروف العطف (ما عدا الواو) وظيفته الخاصة: فالفاء تفيد الترتيب والتعقيب، و«ثم» للترتيب والتراخى، و«أو» للتخيير، وهكذا. وتلك الوظائف تيسر - فيما يرى البلاغيون - طرق استخدام تلك الحروف، ووضع كل منها فيما يلائمه من سياق<sup>(٤)</sup>.

أما الواو فإسها تفرد من بين حروف العطف باقتصارها على وظيفة التعليق أو - كما يعبر اسحاء - مطلق الجمع، وهى من ثم تحتاج أكثر من سواها إلى نظر ثاقب ووعى دقيق بطبيعة السياق الذى تستخدم فيه، فاقصر الواو على تلك الوظيفة العامة بجعلها مظنة لبس عند الفهم ومدعاة للخطأ عند الاستعمال، ومن هنا كانت عناية البلاغيين بها فيما سمي بمبحث «الفصل والوصل».

ولسنا الآن بصدد تقييم معالجة البلاغيين لهذا المبحث، فهذا ما ستعود إليه فى حينه، ولكننا نود هنا أن نشير إلى أنه قد قام لديهم على أساسين متعلقان بطبيعة تلك الوظيفة العامة التى اقتصرت عليها الواو، أعنى وظيفة التعليق. وهذان الأساسان هما:

(١) انظر مفتاح العلوم ص ٤٣

(٢) دلائل الإعجاز ص ٤ - ٥

(٣) المصدر السابق ص ١٧٢

(٤) المصدر السابق ص ١٧٢ ومفتاح العلوم ص ٨

(أ) أن التعليق بالمعطف لا يتصور إلا إذا كانت هناك علاقة أو (اتصال) فعلى بين الطرفين، فإذا ما تباين الطرفان لم يكن لإيراد الواو بينهما مبرر، فليست هناك علاقة ما بين الشمس وممرارة الأرنب حتى تتوسط بينهما الواو، ولو قلت زيد طويل القامة وعمرو شاعر كان خلعا لأنه لا مشكلة ولا تعلق بين طول القامة وبين الشعر . . . (١).

(ب) أن هذا التعليق بالمعطف يقتضى المغايرة بين الطرفين، أى أن يكون لكل منهما (مع الاشتراك فى العلاقة) وجوده المستقل عن الآخر، ومن ثم فإن الواو لا تعطف الشيء على نفسه، ولا على ما قويت علاقته به وتوثقت بحيث لا يحتاج الطرفان فى التعبير عنهما إلى كلمة أخرى سواهما؛ إذ إن من الأسماء كما يقول عبد القاهر: «ما يستغنى بصلة معناه له عن واصل يصله ورابط يربطه، وذلك كالصفة التى لا تحتاج فى اتصالها بالموصوف إلى شيء يصلها به، وكالتأكيد لا يفتر كذلك إلى ما يصله بالمؤكد» (٢).

والى هذا الأساس الثانى يشير السكاكى بقوله: «إن الواو يستدعى معناه ألا يكون معطوفه هو المعطوف عليه لامتناع أن يقال جاء زيد وزيد، وأن يكون «زيد» الثانى هو «زيد» الأول» (٣).

لقد كان لهذين الأساسين أثرهما فى الطريقة التى عولج بها مبحث «الفصل والوصل» فى البلاغة العربية، بل وفى المصطلحات التى ترددت فى ثناياه كالاتصال والانقطاع . . . ولنا عودة إلى بيان هذا الأثر فى فصل لاحق.

## (٢) التعيين:

ونعنى بالتعيين ما تفهده أداة التعريف (اللام) فيما يفترن بها من الأسماء، إذ يدل اقتران الاسم بتلك الأداة على تعيينه وتحديدته بين المتكلم والسامع، وبالتالي فإن تجرده منها يدل على نقيض ذلك المعنى، أى على شيوعه أو تنكيهه.

والحديث عن وظيفة أداة التعريف فى نراثنا حديث مستفيض ومتشعب أسهمت فيه بيئات ثقافية متنوعة (٤)، الأمر الذى يمثل صعوبة أمام محاولة تتبعه واستقصاء ما

(١) انظر دلائل الإعجاز ص ١٧٣، مفتاح العلوم ص ٩ - ١٠

(٢) دلائل الإعجاز ص ١٧٤ - ١٧٥

(٣) مفتاح العلوم ص ١٠٨.

(٤) انظر على سبيل المثال. معنى اللبيب ج ١ ص ٤٨ - ٤٩، المستقصى ج ١ ص ٢٣١، التحريد على مختصر السعد ج ١ ص ٢١ وجد ٢ ص ٢٢٢، السالكوتى ص ٦ - ٧

تردد في ثنائه من آراء، هذا فضلا عن أن في محاولة ذلك خروجا بالبحث عن خطته المرسومة. وبحسبنا أن نشير على وجه الإجمال إلى أن التعريف كان - في نظر هؤلاء جميع - معنى وظيفيا لأداته، بمعنى أنها لا تفيد بذاتها، بل تفيد فيما يصحبها من الأسماء. وبناء على ذلك قسموا وظيفة تلك الأداة بحسب تنوع الأسماء التي تقترن بها إلى قسمين هما:

### تعريف العهد - تعريف الجنس

أما تعريف العهد: فالمقصود به الدلالة على أن مدلول الاسم المقترن باللام أمر معهود بهذا ذكرها أي سبق ذكره في سياق الكلام، أو عهدا حضوريا (إذا كان ذلك المدلول ماثلا في الخارج) أو ذهنيا (إذا كان ماثلا في الذهن)، فمثال العهد الذكرى التعريف في قوله عز وجل: ﴿وَلَيْسَ الذَّكَرُ كَالْأُنثَى﴾ [آل عمران: ٣٦] يقول الزمخشري في تفسير ذلك: «ليس الذكر الذي طلبت كالأُنثى التي وهبت لها واللام فيها للعهد»<sup>(١)</sup>، ومثال العهد الحضوري، التعريف في قولنا: «يا أيها الرجل» ومثال العهد الذهني التعريف في قوله جل شأنه: ﴿إِذْ يَأْيُوعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ﴾<sup>(٢)</sup> [الفتح: ١٨].

وأما تعريف الجنس باللام: فذلك إذا كان مصحوبها اسم جنس، ووظيفتها حيثئذ تنوع بتنوع المراد:

فقد تعيد تعريف الحقيقة، أي حقيقة الجنس دون النظر إلى أفرادها، فاللام في قوله عز وجل: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ [الفاتحة: ٢] هي لتعريف حقيقة الحمد ما هو، فهي لتعريف الجنس<sup>(٣)</sup>، وفي قوله جل شأنه: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾ [الأنبياء: ٣٠] لتعريف حقيقة الماء<sup>(٤)</sup>.

وقد تفيد العموم واستغراق أفراد الجنس، وذلك كما في قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقِي خُسْرًا﴾<sup>(٥)</sup> إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ وَتَوَّصَوْا بِالْحَقِّ وَتَوَّصَوْا بِالْعَصْرِ<sup>(٦)</sup> [المعصر]، فاللام المقترنة بالإنسان تفيد استغراق كل أفرادها بدليل الاستثناء بعدها<sup>(٥)</sup>.

ويرى عبد القاهر الجرجاني أن موقع الاسم المعرف باللام في العبارة له أثره في تحديد وظيفة اللام، وتوجيهها إلى إحدى هاتين الفائدتين فهو يقول:

(٢) انظر معنى اليبب ج ١ ص ٤٨ .

(١) الكشاف ج ١ ص ١٨٦ .

(٤) مفتاح العلوم ص ٨٠ .

(٣) الكشاف ج ١ ص ٨ .

(٥) انظر النبراسي / اللع ص ٤ وكذا الكشاف ج ٤ ص ٢٣٢ .

«إنا وإن قلنا إن اللام فى قولك: أنت الشجاع للجنس كما هو فى قولهم الشجاع مرقى والجبان ملقى فإن الفرق بينهما عظيم؛ وذلك أن المعنى فى قولك: الشجاع مرقى أنك تثبت الرقابة لكل ذات من صفتها الشجاعة، فهو فى معنى قولك: الشجاعان كلهم مرقون... وأما فى قولك أنت الشجاع فلا معنى فيه للاستغراق... ولكن لحديث الجنسية هنا مذهباً آخر غير ذلك، وهو أنك تعتمد بها إلى المصدر المشتق منه الصفة وتوجهها إليه لا إلى نفس الصفة... ويبين لك أن الأمر كذلك اتفاق الجميع على تفسيرهم له بمعنى الكامل»<sup>(١)</sup>.

فوظيفة لام الجنس المقترنة بكلمة الشجاع وهو مبتدأ تختلف - فى نظر عبد القاهر - عن وظيفتها حين يكون خبراً، فهى فى الحال الأولى تفيد الاستغراق، أما فى الحال الثانية فإنها تفيد إثبات الحقيقة أو كمال الصفة.

وقد بنى عبد القاهر هذا رأى - فيما نرجح - على التفرقة التى أشرنا إليها سابقاً بين وظيفة الاسم حين يقع مسنداً إليه ووظيفته حين يقع مسنداً، فإذا كانت وظيفة الاسم المسند إليه الإشارة إلى الذات أو الشخص فإن تعريفه باللام يفيد الاستغراق أى شمول المعنى المثبت لكل الذوات المدرجة تحت مدلوله، أما وظيفة الاسم المسند فهى - كما رأينا - إثبات المعنى المدلول عليه بمادته «إثبات الشجاعة فى قولنا: أنت الشجاع» ولهذا فإن تعريف المسند لا يفيد الاستغراق، بل يفيد الكمال فى المعنى المثبت به، وإنما كان الأمر كذلك لأن المعنى المثبت واحد، فهو محتمل للزيادة والنقصان، ولا يتعدد بتعدد الذوات والأشخاص.

وقد تابع الزمخشري عبد القاهر فى هذا رأى، ويتضح ذلك من توجيهه للمعنى فى تعريف كلمة الكتاب فى قوله عز وجل: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢] وذلك حيث يقول: «... وأنه الذى يستأهل أن يسمى كتاباً، كما نقول هو الرجل أى الكامل فى الرجولية الجامع لما يكون فى الرجال من مرضيات الخصال»<sup>(٢)</sup>.

### (٣) تحديد معنى الجملة:

النمط الثالث من أنماط الأدوات هو ما يلخص بمعناه معنى الجملة برمتها، وذلك كأدوات الاستمهام والنفى والتوكيد والتمنى والترجى وما إلى ذلك، فكل أداة من تلك

(١) دلائل الإعجاز ص ١٥١ - ١٥٢

(٢) للكشاف ج ١ ص ١٩.

الأدوات تمثل قيودا يضاف إلى الجملة فيفيد معنى يتصلق بمعناه الأساسي، أى أن تلك الأدوات لا معنى لها فى ذاتها، وأن ما تفيد فى الجملة إنما هو معنى وظيفى لا معجمى.

يقول عبد القاهر عن بعض تلك الأدوات محددا طبيعة وظيفتها: «الضرب الثالث تعلق بمجموع الجملة كتمليق حرف النفى والاستفهام والشرط والجزاء عما يدخل عليه، وذلك أن من شأن هذه المعانى أن يتناول ما يتناوله بالتقليد، وبعد أن يسند شيء إلى شيء، معنى ذلك أنك إذا قلت: ما خرج زيد وما زيد بخارج لم يكن النفى الواقع بها متناولا للخروج على الإطلاق، بل الخروج واقعا من زيد ومسنداً إليه... وإذا قلت: إن يأتى زيد أكرمه لم تكن جعلت الإتيان شرطا بل الإتيان من زيد، وكذا لم نجعل الإكرام على الإطلاق جزءا للإتيان، بل الإكرام واقعا منك»<sup>(١)</sup>.

وعما هو جدير بالذكر فى هذا الصدد أن مصطلح (التعلق) الذى يجعله عبد القاهر وظيفة تلك الأدوات هو غير مصطلح (التعليق) الذى حددناه آنفا بأنه الربط بين عناصر الجملة، فتعلق تلك الأدوات بمجموع الجملة يعنى أن كلا منها لا يقترن بالجملة إلا بعد أن (تترابط) عناصرها، أو - على حد تعبير عبد القاهر - «بعد أن يسند شيء إلى شيء»، ومن هنا فإن وظيفة تلك الأدوات ليست هى الربط بل هى أن تحتوى كل منها بمعناها الخاص معنى الجملة التى تقترن بها<sup>(٢)</sup>، فالمعنى فى قولنا: ما خرج زيد وما زيد بخارج هو (نفى) الخروج عن زيد، ولو أننا حذفنا الأداة هنا لما انعدم نهائيا، إذ يظل الاستد بعنصره المترابطين أساسا فى الجملتين.

على أن إدراج عبد القاهر لأدوات الشرط ضمن تلك الأدوات التى المحدد بمعناها معنى الجملة أمر يحتاج إلى نظر، وذلك لأن أداة الشرط لا تتعلق بجملة واحدة، بل بجملتين أو «إسنادين» على حد تعبيره: إسناد فى جملة الشرط وآخر فى جملة الجزاء، ومعنى ذلك أن وظيفة الأداة هى التعليق بين الجملتين حتى تتأدى منهما فائدة لا تنهض إحداها بأدائها مستقلة عن الأخرى، بل لا ينهضان بأدائها معا بدورها، وبناء على ذلك فإن إدراج أدوات الشرط ضمن أدوات الربط والتعليق أولى.

(١) دلائل الإعجاز ص ٥.

(٢) لعل هذا ما عساه «ابن باجة» حين يرد تسمية الأدوات بهذا الاسم بأنها «دالة على أمور إذا أخذت فى المعانى تصرف بها المعانى بحسب ما يقصد بها» انظر: تعليقات فى كتب بلرى أرمينياس/ «ابن باجة وابن رشد تحقيق/ محمد سليم سالم ص ١٦. دار الكتب سنة ١٩٧٦م.

## ثانيا - معاني البناء

نقصد بمعاني البناء: العلاقات الماثلة بين الكلم التي يضمها نسق أو بناء لغوي، فتلك العلاقات تمثل مستوى تمايزا من مستويات المعنى؛ إذ إنه يختلف عن المعاني المعجمية للألفاظ، وقد سبق أن رأينا تصريح عبد القاهر بأن معاني الكلمات في قوله عز وجل: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (١) [الفاتحة] كل في موقعها غير مدلولاتها المعجمية، ثم هي تختلف - من جهة أخرى - عن معاني التقسيم التي انتهينا منها منذ قليل؛ وذلك لأن معاني التقسيم ترتد إلى طبيعة المبنى الصرفي للكلمة، والنمط الذي ينتمى إليه تقسيم الكلمة اسما كان أو فعلا أو أداة، أما تلك المعاني فإنها ترتد إلى النسق الكلامي، وطبيعة المواقع التي تحتلها العناصر اللغوية في ذلك النسق.

هذه العلاقات التي تنشأ عن تركيب الكلمات وبنائها هي - أولا - علاقات معنوية، أي أن ميدانها هو معاني الكلم في التركيب، وهي - ثانيا - علاقات نحوية، أي أنها وظائف الأبواب النحوية التي تشغلها الكلمات في ذلك التركيب، وقد بدل عبد القاهر الجرجاني جهدا صادقا في إبراز هاتين الخصيصتين:

أما بيانه لمعنوية العلاقات فيتجلى في مثل قوله:

«معلوم علم الضرورة أن لن يتصور أن يكون للفظه تعلق بلفظة أخرى من غير أن تعتبر حال معنى هذه مع معنى تلك... ولو كانت الألفاظ تعلق بعضها ببعض من حيث هي ألفاظ ومع أطراح النظر في معانيها لادى ذلك إلى أن يكون الناس حين ضحكوا عما يصنعه المجان من قراء أنصاف الكتب ضحكوا عن جهالة... لأنهم لم يضحكوا إلا من عدم التعلق» (١).

فاللفظتان في نظر عبد القاهر كما يتضح من هذا النص لا تتجاوران لأمر يرجع إلى طبيعة الحروف أو البنية الصوتية فيهما، وإنما موجب ذلك التجاور هو ما يكون بين معنييهما من علاقة تبرر تجاورهما من جهة، وتسهم بتفاعلها مع غيرها من العلاقات داخل الصارة في تشكيل المعنى الكلى لها من جهة أخرى.

وأما بيانه لنحوية تلك العلاقات فذلك ما يتضح في أكثر من موطن في «دلائل الإعجاز»، فهو على سبيل المثال يوضح مصطلح الترتيب بعد أن يشير إلى كثرة ترده دون تحرير مدلوله فيقول:

«... إذا رجعنا إلى أنفسنا لم نجد لذلك معنى سوى أنه يقصد إلى قولك «ضرب» فيجعله خبرا عن زيد، ويجعل الضرب الذي أخبر بوقوعه منه واقعا على عمرو، ويجعل يوم الجمعة زمانه الذي وقع فيه، ويجعل التأديب غرضه الذي فعل الضرب من أجله، فيقول: ضرب زيد عمرا يوم الجمعة تأديبا له، وهذا كما ترى هو توحي معاني النحو فيما بين معاني هذه الكلم» (٢).

(١) دلائل الإعجاز ص ٣١١.

(٢) السابق/ ص ٣١٠، وانظر ص ٤٤ - ٤٥.



ولهذه العبارات دلالتها (فوق دلالتها على نحوية العلاقات) على أمرين هما  
• أن تصور العلاقات بين معاني الألفاظ فى العبارة أمر سابق على النطق بها.  
• أن الألفاظ لا تحتل مواقعها فى نسق العبارة إلا وفقا لموقع كل منها فى هذا  
التصور السابق.

فالترتيب - إذن - هو ترجمة لفظية للعلاقات النحوية، أو لنقل: إن الترتيب  
نحوى معصوى قبل أن يكون لفظيا أو شكليا. وهذا ما يؤكد عبد القاهر فى موطن آخر  
إذا يقول:

«إنا إذا تأملنا وجدنا الذى يكون فى الألفاظ من تقديم شيء منها على شيء إنما  
يقع فى النفس إذا اعتبرنا ما توخى من معانى النحو فى معانيها، فأما مع ترك اعتبار  
ذلك فلا يقع ولا يتصور بحال»<sup>(١)</sup>.

فى ظل هذا التصور لا يكون صواب التركيب فى عبارة ما إلا مظهرا أو نتيجة  
لصواب العلاقات بين معانى ألفاظها، وبالتالي يصبح المعنى هو الهدف الأساسى من  
دراسة النحو لذلك التركيب، فالتحو هو - كما حدده السكاكى - «أن تنحو معرفة كيفية  
التركيب فيما بين الكلم لتأدية أصل المعنى»<sup>(٢)</sup>.

وهذا بدوره يقودنا إلى أن نسأل: ما وظيفة الإعراب فى هذا التصور؟  
توضح تلك الوظيفة فى قول عبد القاهر: «الألفاظ مغلقة على معانيها حتى يكون  
الإعراب هو الذى يفتحها»<sup>(٣)</sup>.

فالإعراب فى نظر عبد القاهر ليس تقريرا أو وصفا للسطح الخارجى أو الهيئة  
الشكلية للكلمات، ولكنه نفاذ وراء هذا السطح وكشف عن المعانى أو - بتعبير أدق -  
العلاقات النحوية بين معانيها، فإذا كانت معانى النحو هى وظائف الكلمات سواء  
أكانت تلك الوظائف تقسيمية أى راجعة إلى طبيعة البنى التقسيمية للكلمة أم سياقية أى  
راجعة إلى طبيعة الموقع الذى تحتله الكلمة فى سياق العبارة - أقول: إذا كانت معانى  
النحو هى تلك الوظائف فإن وظيفة الإعراب هى الإيضاح لها والإفصاح عنها، فهو كما  
يقرر عبد القاهر - فى موطن آخر - كالناسب الذى ينمى الكلمات إلى أصولها<sup>(٤)</sup>.

(١) السابق/ ص ٣٦

(٢) مفتاح العلوم ص ٣٣.

(٣) انظر السابق ص ٦.

(٤) دلائل الإيجاز ص ٢٣.

فحين نقول في إعراب الكلمات . إن هذه أداة شرط وتلك مبتدأ أو خبر فنحن إنما ننسب الكلمات إلى أبواب وأصول نحوية مفررة وظائفها في علم النحو، وتلك نظرة تتفق مع ما تقرره الدراسات اللغوية الحديثة بشأن الإعراب - يقول باحث معاصر في ذلك :

«نحن حين نعرب نترحم الكلمات إلى أبواب ليمكن أن ننظر إليها في ضوء علاقاتها النحوية، فإذا أعربنا «ضرب محمد عليا» لم نقنع بضرب كما هي، وإنما سميناها باسم باب نحوي هو الفعل الماضي، ولم نقنع بمحمد كما هو فسميناها باسم باب آخر هو الفاعل، ولا بعلي على حاله فسميناها باسم باب هو المفعول»<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت وظيفة الإعراب هي الكشف عن العلاقات النحوية بين معاني الكلمات فمن الطبيعي أن الكلمة لا تعرب في ذاتها أو مفردة، بل إنما تعرب حين يكون لها علاقة بما يجاورها أو يتفاعل معها في سياق الكلام، وهذا ما يلفت نظرنا إليه السكاكي حيث يصرح بأن الإعراب لا ينتظم الكلمات «إلا بعد أن يكون هناك تعلق ينتظم معانيها»<sup>(٢)</sup>.

في ظل هذا التصور تصبح العلامة الإعرابية على الكلمة بمثابة دليل أو قرينة لفظية على الوظيفة النحوية التي تشغلها الكلمة في موقعها، فإذا كانت الكلمة صالحة بطبيعتها لبنائها لشغل مواقع كثيرة فإن اختلاف الحركة الإعرابية عليها من موقع إلى موقع يصبح علامة وإشارة مائزة لوظيفتها الخاصة في كل منها - يقول الزجاجة في ذلك :

«إن الأسماء لما كانت تحتورها المعاني فتكون فاعلة ومفعولة ومضافا إليها، ولم تكن في صورها وأبنيها أدلة على هذه المعاني بل كانت مشتركة جعلت حركات الإعراب فيها تنبئ عن هذه المعاني، فقالوا «ضرب زيد عمرا» فدلوا برفع زيد على أن الفعل له، وينصب عمرو على أن الفعل واقع به»<sup>(٣)</sup>.

فالزجاجة يبرر اختلاف الحركة الإعرابية على الاسم بأن مبنى الاسم لا يحدد معناه، وأنه من أجل ذلك تمتوره معان كثيرة، فالأسماء مشتركة، أو لنقل عبارة محدثة أن مبنى الاسم محتمل متعدد معانيه الوظيفية بتعدد مواقعها المختلفة، فهو تارة فاعل وتارة مفعول، وتارة مضاف إليه . . ومن هنا فإن تعدد الحركات الإعرابية على الاسم

(١) د. تمام حسان سامح البحث في اللغة ص ١٩٢ الأجلو سنة ١٩٥٥ م .

(٢) مفتاح العلوم ص ١١٩ .

(٣) الزجاجة / الإيضاح في علم النحو ص ٦٩ تحقيق مارد المبارك مكتبة دار العروة بلون تاريخ

يرجع إلى تعدد وظائفه، حتى تصبح الحركة الإعرابية الخاصة دليلاً على الوظيفة الخاصة له.

ولعله من المناسب هنا أن نشير إلى أن وصف الزجاجي للأسماء في تبرير اختلاف الحركات عليها بأنها «مشاركة» يتفق في دلالته مع وصف السكاكي لها - لهذا الغرض نفسه - بأنها «متناسبة». والمصطلحان لا يختلفان عن مصطلح ثالث أشار إليه ابن فارس في تحديد وظيفة الإعراب حيث يرى أنه الفارق بين المعاني «المتكافئة»<sup>(١)</sup>، فالاشتراك والتناسب والتكافؤ كلها مصطلحات تدل - فيما أرى - على صلاحية المبنى الواحد لأكثر من وظيفة، وقوله من أجل ذلك أكثر من علامة إعرابية.

ويمكننا بناء على ذلك أن نضع تبرير الزجاجي السابق في مقولة أهم مؤداها: أن اختلاف الحركة الإعرابية على الكلمة يكون قريناً لتعدد معانيها الوظيفية. وأن لزوم الكلمة حركة إعرابية واحدة (البناء) إما يكون إذا كانت تلك الكلمة ذات معنى واحد أو وظيفة واحدة يحددها مبناها، ومن هنا كانت الأدوات كلها مبنية، وذلك لأن لكل أداة منها مبنى خاصاً تحدد به وظيفتها الخاصة.

وبناء على ذلك نستطيع أن نعلل الإعراب والبناء في الأفعال، فصيغة (ضرب) تحدد زمن الماضي، وصيغة (اضرب) تحدد زمن الاستقبال، ومن أجل ذلك كان الماضي والامر مبنيين، أما المضارع فإنه معرب لأنه يشبه الاسم في التخصيص السابقة، وذلك لأن صيغته تحتل أمرين هما الحال والاستقبال<sup>(٢)</sup>.

لم تكن العلامة الإعرابية في هذا التصور - إذن - مجرد إضافة شكلية تشع بها الكلمة، بل هي بالدرجة الأولى رمز دال على الوظيفة النحوية الخاصة بالكلمة التي تحملها. ومن ثم فإن تغير العلامات الإعرابية للكلمات في تركيب ما إنما يعني تغيراً في وظائف تلك الكلمات، وتغيراً - بالتالي - في المعنى الكلي أو الدلالي لذلك التركيب.

ولعل مما يدعم الوعي بذلك تلك المناظرة التي يحكيها أبو حيان التوحيدي بين الكسائي النحوي وأبي يوسف الفقيه: فلقد سأله الكسائي قائلاً: ما تقول في غلام لك قُتِلَ فسأته به رجلين فسألتهما عن أمره فقال أحدهما: «أنا قاتلُ غلامك» وقال الآخر: «أنا قاتلُ غلامك» أيهما القاتل عندك؟ وتشير الرواية إلى عجز أبي يوسف عن

(١) انظر مفتاح العلوم ص ٦١، الصاحبي. ابن فارس ص ٤٢ مكتبة السلفية سنة ١٩١٠م. وكذا: اللؤلؤ السائر ص ٥

(٢) انظر مفتاح العلوم ص ٦٨

التفرقة بين التركيبين، وعن إدراك أن المعنى في التركيب الأول - كما بين الكسائي بعد ذلك - هو أنا قتلته، أما المعنى في التركيب الثاني فهو مجرد التهديد بالقتل<sup>(١)</sup>.

ومهما يكن القول في مدى صحة تلك الرواية، فإنها - في حد ذاتها - دليل على الوعي المبكر بما نحن بصدده من أن اختلاف العلامات الإعرابية ليس اختلافا في أشكال الكلمات وهيئاتها فحسب، بل هو بالدرجة الأولى اختلاف في وظائفها ومعانيها، ولعل هذا هو السر في تردد عبد القاهر بين جعل الإعراب لفظا في موطن، وتصريحه بأن الإعراب في الحقيقة معنى لا لفظ في موطن آخر<sup>(٢)</sup>.

بقي أن نشير إلى أنه إذا كان الإعراب كما رأينا هو إيضاح الوظيفة النحوية للكلمة فإن هذا الإيضاح قد يحتاج إلى تصور المعنى المعجمي للكلمة، أو إلى تصور المعنى الدلالي للجملة كلها؛ فليس الإعراب فرعا للمعنى الوظيفي دون المعجمي والدلالي دائما كما يرى بعض<sup>(٣)</sup> الباحثين، وذلك لأن مستويات المعنى في التركيب إنما تعمل متآصرة لا متتابعة أو منفصلا بعضها عن بعض، فإذا كان الإعراب يكشف عن العلاقات النحوية، فإن تلك العلاقات هي علاقات بين المعاني المعجمية للكلمات من جهة ووسائل تشكيل المعنى الدلالي من جهة أخرى، ولذا فمن الطبيعي أن يكون كل من هذين المعنيين بمثابة ضوء كاشف يستمد الإعراب كلما دعا إلى ذلك داع من لبس أو غموض.

ونستطيع أن نجد دليلا على حاجة الإعراب إلى تصور المعنى المعجمي فيما يرويه ابن هشام عن نفسه حيث يقول: «سألتني أبو حيان وقد عرض اجتماعنا: علام عطف بحقلد في قول زهير:

تقى نقي لم يكسر غنيمه بنكهة ذي القربى ولا بحقلد

فقلت: حتى أعرف ما الحقلد؟»<sup>(٤)</sup>.

ودليل آخر على ذلك نجد أنه لدى الزمخشري في توجيهه لإعراب كلمة «كلالة» في قول الله عز وجل: ﴿وَإِنْ كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً﴾ [النساء: ١٢] فهو يرى أن الكلالة إذا كان المراد بها من لم يخلف ولدا ولا والدا أو من ليس بولد ولا والد من المخلفين فإنها

(١) انظر: أبو حيان التوحيدي/ الصائر والزخائر ج ٣ ص ٢٥٢. تحقيق إبراهيم الكيلاني. ط الإشاء بدمشق، بدون تاريخ

(٢) انظر. المقتصد ج ٢ ص ٣٥، وقدرن بدلائل الإعراب ص ٣٤٨.

(٣) انظر. د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها ص ١٨٢

(٤) منى اللبيب ج ٢ ص ١١٩.

تعرب حالا أو خيرا لكان، أما إذا كان المراد بها مجرد القراءة فإنها تعرب مفعولا لأجله<sup>(١)</sup>. ومقتضى كلام الزمخشري هنا في توجيه إعراب الكلمة أن هذا التوجيه لا يتحدد إلا في ضوء معرفة المدلول المعجمي الخاص للكلمة، ولعل هذا ما يعنيه السكاكي بقوله: «كل واحد من وجوه الإعراب نال على معنى»<sup>(٢)</sup>.

وأما حاجة الإعراب إلى تصور المعنى الدلالي فنسوق دليلا عليه ما يقوله عبدالقاهر في إعراب بيت أبي تمام:

لعاب الأفاعى القاتلات لعبه وأرى الجنى اشتارته أهد عواسل  
«إنك إن قدرت أن لعب الأفاعى مبتدا ولعابه حرك كما يوهمه الظاهر أفدت عليه كلامه وأفدت الصورة التي أرادها فيه، وذلك أن الغرض أن يشبه مداده بأرى الجنى... وهذا المعنى إنما يكون إذا كان لعبه مبتدا ولعاب الأفاعى خيرا»<sup>(٣)</sup>.

فتوجيه عبد القاهر لإعراب البيت يدل دلالة واضحة على أن إعرابه لم يقيم إلا على أساس من تصور المعنى الدلالي، فإغفال هذا المعنى والإعراب بناء على تصور المعنى الوظيفي وحده (وهو ما يوهمه الظاهر) يجر إلى الخطأ ويفسد المعنى المراد للشاعر.

ولجد دليلا آخر على ذلك في توجيه الزمخشري لتعلق الظرف في قوله عز وجل: ﴿وَإِنِّي خِفْتُ الْمَوَالِيَ مِنْ وَرَائِي﴾ [مريم: ٥] بناء على تصور المعنى في الآية الكريمة، فهو يقول: «وهذا الظرف لا يتعلق بخفت لفساد المعنى، ولكن بمحذوف أو بمعنى الولاية في الموالى أى خفت فعل الموالى وهو تبديلهم وسوء خلافتهم من ورائي»<sup>(٤)</sup>.

ونستطيع القول بناء على ما تقدم من نصوص: أن الإعراب ليس فرعاً للمعنى الوظيفي وحده، وإنما هو تصور له في ضوء تفاعله مع كل من المعنيين المعجمي والدلالي.

\*\*\*

(١) انظر. الكشف ج ١ ص ٢٥٤ - ٢٥٥.

(٢) مفتاح العلوم ص ٩

(٣) انظر. دلائل الإعجاز ص ٢٨٣ - ٢٨٤.

(٤) الكشف. ج ٢ ص ٤٠٢.

## المبحث الثاني

### التعدد والاحتمال في الدلالة النحوية

لكي نحدد المقصود بالتعدد والاحتمال نود أن نشير - أولاً - إلى أن الدلالة النحوية تشابه مع الدلالة الإفرادية من حيث انتمائها إلى العرف اللغوي أو المواضع في نظر البلاغيين، وهذا ما عناه عبد القاهر الجرجاني حيث جمع بين الكلم المفردة والمباني والصيغ النحوية تحت مقولة «أوضاع اللغة التي لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد» ومقتضى ذلك أن الدلالة النحوية تنسم بعدة سمات منها

#### (أ) سبق المعنى على المبنى

إذ المواضع لا تتصور إلا على معلوم كما صرح عبد القاهر من قبل: فمن المستحيل أن يتوقف علمنا بمعاني النحو ووظائفه على الصيغ والمباني الموضوعية إزاءها «... وحتى لو لم يكونوا قالوا «فعل ويعمل» لما كنا نعرف الخير في نفسه ومن أصله، ولو لم يكونوا قد قالوا «افعل» لما كنا نعرف الأمر من أصله ولا نجلده في نفوسنا، وحتى لو لم يكونوا قد وضعوا الحروف لكنا نجعل معانيها، فلا تعقل نفيًا ولا نهياً ولا استثناءً» (١).

فبعد القاهر هنا يرى أن الصيغ والقوالب النحوية لم توضع للتعريف بمعانيها، بل لترتيبها في الكلام، ومقتضى ذلك أن معاني الخبر والأمر والنهي والاستفهام وما إلى ذلك إنما هي - في نظره - نظم وأنماط عقلية يكتسبها الفرد لا عن طريق اللغة بل عن طريق إمكاناته وقدراته العقلية، أي أنها تنتمي إلى الإدراك العقلي الذي هو نشاط إنساني عام، وهي - من ثم - لا تختلف باختلاف الأمم وتنوع اللغات، ولعل هذا ما عناه صاحب «نقد الثر» حين قرر أن الخير والطلب هما من المعاني التي نجدها في لسان العرب كما نجدها لدى غيرهم (٢).

#### (ب) ارتباط الدلالة النحوية بالنظام الخاص للغة

لكل لغة مواضعها، أي طرقها ووسائلها الخاصة التي تميز بها من سواها في الدلالة على تلك المعاني أو الأنماط العقلية العامة، وبناء على ذلك كان الإحساس بأن مجرد المعرفة بتلك الأنماط لا يكفي في فقه لغة من اللغات ما لم يشفعه وعي تام

(١) دلائل الإعجاز ص ٤١٥ - ٤١٦.

(٢) انظر: نقد الثر ص ٤٤، وكذا: العزالي / المحور من تعليقات الأصول ص ١٣٨.

بنظامها النحوى الخاص، والفروق الدقيقة التى يراعيها فى الدلالة عليها، وإلى ذلك يشير أبو سعيد السيرافى فى مناظرته لثنى بن يونس حيث يقول:

«أسألك عن حرف واحد هو دائر فى كلام العرب، ومعانيه متميزة عند أهل العقل فاستخرج أنت معانيه من ناحية منطق أرسططاليس الذى تدل به، وتباهى بنفخيمه، وهو الراو، وما أحكامه؟ وكيف مواقعه؟ وهل هو على وجه واحد أو وجوه؟» (١)

فهذا السؤال الذى يحمل شيات التحدى إنما هو لفت نظر المنطقى إلى أن المعانى النحوية التى حددها وميزها الناطقة إن هى إلا مقولات عامة تتنوع طرق الدلالة عليها بتنوع اللغات، ومن هنا فإن الحاجة ماسة إلى تفهم طبائع المبانى والصيغ الدالة عليها، ووجوه استخدامها فى النظام اللغوى الخاص بكل لغة، ولذلك حين يقول متى: «يكفينى من لفنتكم هذه الاسم والفعل والحرف» يرد عليه أبو سعيد: «أخطأت؛ لأنك فى هذا الاسم والفعل والحرف فقير إلى وضعها وبنائها على الترتيب الواقع فى غرتر أهلها، وكذلك أنت محتاج بعد هذا إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والحروف، فإن الخطأ والتحريف فى الحركات كالأخطأ والفساد فى المتحركات» (٢).

فالسيرافى فى هذا الرد يعتمد على مبدأ من المبادئ الثابتة التى لا سبيل إلى الجدل فيها، فمن المسلم به أن الاجتزاء أو النظرة العجلى فى نظام أى لغة أجنبية لا يكفى أى منهما لخلق متكلم بتلك اللغة؛ إذ لا غنى عن الإحاطة الشاملة بهذا النظام سواء فيما يتعلق بالكلمات ووجوه صوغها، أم بطرق بنائها وترتيبها، فكل ذلك قواعد ومواضع لا مناص من التزامها والنسج على منوالها، ولا مجال للزيع عنها أو التحريف فيها ما أراد المرء الإفصاح عن ذات نفسه بتلك اللغة.

### (ج) تمايز الدلالة النحوية فى النظام اللغوى منها فى الكلام،

فالدلالة الوضعية ليست - كما أسلفنا القول فى الدلالة الإفرادية - سوى صورة مجردة (غير منطوقة) لعلاقة الرمز اللغوى بالمعنى فى عرف الاستعمال، ومغزى ذلك أن المبانى والصيغ النحوية فى النظام اللغوى (أى فى صورتها الوضعية) إنما هى قوالب مجردة، أى أنها لا تفيد وظائفها الموضوعية إرادهما إلا إذا قصدها التكلم ونجسدت فى كلام فعلى، فالوظيفة النحوية لا تتحقق - كما يرى باحث معاصر - إلا إذا تشكل

(١) انظر أبو حاد انوحيدى/ الإمتاع والمؤانسة ج ١ ص ١١٦

(٢) السابق ص ١١٥

المنى الدال عليها فى علامة لغوية خاصة تتفاعل مع علامة أو علامات أخرى فى سياق الكلام<sup>(١)</sup>.

إنه إذا كانت صيغة (فعل) - على سبيل المثال - موضوعا لمعنى الخبر أو «إثبات الشئ للشئ» (كما صرح عبد القاهر من قبل) فليتها لا تفيد ذلك المعنى بذاتها فى نظره، بل لا تفيد إلا إذا تلبست بمادة معجمية خاصة (كمادة: خ . ر . ج) ثم أسندت إلى مسند إليه معين كما فى «خرج محمد» مثلا، أما بدون ذلك فإن معنى الخبر لا يتحقق، بل تكون حينئذ هى «وصوتا تصوته سواء» على حد تعبير عبد القاهر<sup>(٢)</sup>.

وقد أشار بعض النحاة إلى طبيعة الدلالة النحوية حيث يقول مفسرا وضع الباء للإصاق: «إنها لا تدل على الإصاق حتى تصاف إلى الاسم الذى بعدها لا أنه يتحصل منها منفردة، وكذلك القول فى لام التعريف ونحوها من حروف المعاني»<sup>(٣)</sup>.

وإذا كانت المبانى والصيغ النحوية فى أصل وضعها هى قوالب مجردة لا تفيد بذاتها فما الفائدة من وضعها إذن؟

يحدد ابن سنان الخفاجى تلك الفائدة حيث يقول بعد أن يبين ارتباط الدلالة بالقصد فى الكلام: «ولا يلزم على هذا أن تكون المواضعة لا تأثير لها؛ لأن فائدة المواضعة تميز الصيغة التى متى أردنا مثلا أن نأمر قصدناها»<sup>(٤)</sup>.

فقائدة الوضع فى نظر ابن سنان هى تمييز الصيغة التى يتجه إليها القصد عند إرادة المعنى، والمقصود بهذا التمييز - فيما نرى - هو تجريد القالب أو الصورة الشكية التى يتلبس بها المعنى فى إطار الاستعمال، فصيغة «افعل» مثلا هى قالب لمعنى الأمر يتم تحديده (أو تجريده) عن طريق استقراء نماذج ذلك المعنى فى النصوص والمواقف اللغوية المتنوعة؛ إذ يتبين من ذلك الاستقراء أن معنى الأمر لا يفارق تلك الصيغة، وبالتالي فإنها تصبح «صورة وضعية» لمعنى الأمر بحيث «متى أردنا أن نأمر قصدناها» على حد تعبير الخفاجى.

تختلف الدلالة النحوية فى إطار الاستعمال - إذن - عنها فى نظام اللغة، فوجودها فى ذلك النظام هو وجود تجريدى غير مطوق أو غير موظف، أما فى الاستعمال فإن وجودها يكون وجودا حقيقيا له فعاليتها فى تشكيل دلالة التركيب، أو

(١) انظر: د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومبناها ص ٨٢

(٢) انظر دلائل الإعجاز ص ٣١٨. وكذا ص ٣١٦

(٣) ابن يعيش/ شرح المفصل ج ٨ ص ٣.

(٤) ابن سنان الخفاجى/ سر المعصاة ص ٣٣



لنقل - بعبارة معاصرة - : إنها في هذا النظام جزء من اللغة، أما في الاستعمال فهي جزء من الكلام.

لعلنا نستطيع في ضوء ما تقدم أن نحدد المقصود بسمية التعدد والاحتمال في الدلالة النحوية، تلك السمة التي كان لوعي البلاغيين بها أثره في ميدان البحث البلاغي.

فالمراد بالتعدد هو إما تعدد المعاني والوظائف النحوية للمبنى الواحد الذي يحتمل الدلالة على أي منها عند الكلام، أو تعدد المباني والصيغ إزاء المعنى الواحد الذي يحتمل الدلالة عليه بكل منها، ولا يعني هنا استقصاء نماذج التعدد<sup>(١)</sup> في كل من هاتين صورتين، وإنما الذي يعني هو أن نشير إلى أنهما لا تحققان في الدلالة النحوية إلا في وجودها التحريدي في «نظام اللغة»، أما عند الاستعمال فإننا لا نكون إلا إزاء مبنى واحد لمعنى واحد يحدده قصد المتكلم، ويدرك من كلامه في ضوء قرائن السياق<sup>(٢)</sup>.

لقد كان لوعي البلاغيين بتلك السمة أثره العميق في ميدان البحث البلاغي، بل أكاد أقول: إن إحساس عبد القاهر الجرجاني بقيمة استثمار تلك السمة في صحة التراكيب وفي قنيتها كان هو المحور الأساسي لنظرية النظم لديه، وينجلي ذلك بصورة واضحة في ترديده لهذين المصطلحين اللذين كانت نظراته فيهما وتطبيقاته عليهما منبثا لكثير من لمباحث البلاغية عنده، هذان المصطلحان هما: «الوجه» و«المروق» فتأس هذين المصطلحين في سياقاتهما المتعددة لديه يدل دلالة واضحة على أنه لا يعني بهما سوى اتسام المعنى النحوي بتلك السمة التي نحن بصدددها، ولستمع إليه بقول على سبيل المثال:

«لا نعلم شيئا يتعبه الناطم بنظمه غير أن ينظر في وجوه كل باب وفروقه فينظر في الخبر إلى الوجوه التي تراها في قولك. زيد منطلق، وزيد ينطلق، وينطلق زيد، ومنطلق زيد، والمنطلق زيد... وفي الشرط والجزاء إلى الوجوه التي تراها في قولك: إن تخرج أخرج، وإن خرجت خرجت، وإن تخرج فأنا خارج، وأنا خارج إن خرجت، وأنا إن خرجت خارج... وينظر في الحروف التي تشترك في معنى، ثم يتفرد كل واحد منها في خصوصية في ذلك المعنى فيضع كلا من ذلك في خاص معناه نحو أن يجيء «بما» في نفي الحال، و«بلا» إذا أراد نفي الاستقبال، و«يان» فيما يترجح بين أن يكون والا يكون، و«إذا» فيما علم أنه كائن...»<sup>(٣)</sup>.

(١) من الصورة الأولى على سبيل مثال حروف الجر التي لكل منها أكثر من معنى وظيفي، ومن الصورة الثانية معاني الشرط والنفي والاستفهام التي يدل على كل منها أكثر من أداة.

(٢) انظر: د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومناها ص ١٦٣.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٦٤.

فهذه العبارات (المجتزأة من نص طويل لعبد القاهر) تدل بوضوح على ما يأتي:  
(أ) أن معاني النحو كالخبر والشرط والنفي والحال وغيرها (كما يسميها عبد القاهر أبرابا) هي معان أو مقولات عامة كل منها يحتمل في الدلالة عليه مبانى متعددة.

(ب) أن تعدد المباني للمعنى الواحد لا يكون إلا لما بينها من «فروق» في وجوه دلالتها عليه يسخها أو يحتملها ذلك المعنى، فالفرق بين «إن وإذا» على سبيل المثال هو أن كلا منهما تختص بوجه في دلالتها على المعنى العام (الشرط) الذي يحتمل الوجهين معا؛ إذ الشرط يحتمل أن يكون في أمر مشكوك فيه فيكون «إن» أو في أمر محقق فيكون «إذا».

(ج) يترتب على ذلك أن تعدد المباني إزاء المعنى الواحد يقتضى من المتكلم أو الناظم أن يكون على وعى بتلك «الفروق» بينها، أى بالجهة الدلالية الخاصة بكل منها في أدائه، فمراعاة تلك الفروق هي - في نظر عبد القاهر - سبيل صحة النظم، وهى في الوقت نفسه سبيل المزايا والقيم الجمالية التى تحدث فيه، وهذا ما يصرح به عبد القاهر حيث يقول بعد النص السابق مباشرة:

«يفضح كلا من ذلك في مكانه، ويستعمله على الصحة وعلى ما ينبغى له»<sup>(١)</sup>.

ولسنا هنا بصدد تطبيقات عبد القاهر ومن تابعه من البلاغيين على تلك الفروق<sup>(٢)</sup>، فلنا عودة إلى ذلك عند معالجة المعنى البلاغى، وحسبنا هنا أن نشير على وجه الإجمال إلى أن القيمة الفنية للنظم في نظر عبد القاهر إنما هي تلك التى تنشأ عن «حسن التخيير» بين تلك الفروق النحوية.

بقى أن نشير إلى أن عبد القاهر كان على وعى بما أشرنا إليه منذ قليل من أن تلك الفروق أو الوجوه، أو هذا التعدد والاحتمال في الدلالة النحوية إنما هو سمة لها في وجودها التجريدى فحسب، أى ما دامت جزءا من اللغة لا من الكلام، وهذا في نظرنا هو ما عناه بقوله:

«واعلم أنا لم نوجب المزية من أجل العلم بأنفس الفروق فنستند إلى اللغة، ولكننا أوجبناها للعلم بمواضعها، وما ينبغى أن يصنع فيها، فليس الفضل للعلم بأن الراو للجمع والفاء للتعقيب بغير تراخ، وثم له بشرط التراخي، وإن لكذا وإذا لكذا، ولكن لأن يتأتى لك إذا نظمت وألفت رسالة أن تحسن التخيير»<sup>(٣)</sup>.

\*\*\*

(١) السابق ص ٦٥

(٢) الواقع أن الحديث عن تلك الفروق قد شغل حزبا كبيرا من اهتمام عبد القاهر في دلائل لإعجاز هناك فروق في الإثبات، وصور في الحال، وفروق في التصريف... وكانت تطبيقاته على كل تلك الفروق هي المهاد الذى وضعت فيه كثير من تلك المباحث التى سميت بعده باسم «علم المعانى»

(٣) دلائل الإعجاز ص ١٩٢ - ١٩٣.

# المعنى التركيبى (الغرض)



الفصل

الثالث

أولاً، مفهوم المعنى التركيبى

ثانياً، خصائص المعنى التركيبى

## أولاً- مفهوم المعنى التركيبى،

يمثل الغرض الذى يقصده المتكلم ويفيده المتلقى من الدلالة التركيبية للكلام مستوى من مستويات المعنى فى تراثنا البلاغى، بل لقد كان إطلاق مصطلح المعنى على هذا المستوى هو أكثر استخداماته شيوعاً فى ذلك التراث، وهذا أمر يبرره أن ذلك المعنى كان يمثل فى نظر البلاغيين المحور الرئيسى الذى يلتف حوله ما سواه من مستويات المعنى: فهو يمثل - من جهة - أساس الفائدة التى من أجلها وضعت الكلم إزاء مدلولاتها المعجمية، وفى ظلها قننت الصيغ والمباني النحوية إزاء ما تؤديه من معانٍ ووظائف، وهو يعد - من جهة أخرى - أصل المعنى فى كل تعبير كلامى سواء أكان ذلك التعبير تقريرياً مجرداً أم بلاغياً فنياً.

ونستطيع القول بناء على ما انتهينا إليه فى الفصلين السابقين: إن المعنى بهذا المفهوم ينتمى فى نظر هؤلاء البلاغيين إلى الكلام لا إلى اللغة بالمفهوم المعاصر لهذين المصطلحين، فإذا كانت المعانى المعجمية والنحوية - فى ذاتها - أو فى أصل وضعها - مجرد صور وأنماط عقلية مجردة تختزن سلباً فى ذهن المرء نتيجة احتكاكه بالبيئة أو العرف اللغوى فإن هذا المعنى ليس إلا نتاج النشاط الإيجابى الذى يقوم به الفرد المتكلم، إذ يقرم عقله باستشارة تلك الصور الكامنة لديه، ثم يربطها (أو نظمها) فى علاقات تفاعل فى إطارها بحيث تتجسد رموزها اللغوية على لسانه فى هيئات وأنساق خاصة تفصح عن أغراضه ومعانيه، هنا ما يلفتنا إليه عبد القاهر الجرجاني حيث يصرح بأن معانى الكلام هى (معانٍ ينشئها الإنسان فى نفسه، ويصرفها فى فكره، ويناجى بها قلبه، ويراجع فيه عقله، وتوصف بأنها مقاصد وأغراض)<sup>(١)</sup>.

(١) دلائل الإعجاز ص ٦ ٤، وانظر ص ٤ - ٤١.

ولقد سبق أن أشرنا - في الفصل الأول - إلى أن المعاني المفردة في نظر عبدالقاهر ومن لف لقه من البلاغيين لا تكاد تختلف عن المعاني التصورية في نظر المناطق، وهنا نشير إلى أن مفهوم «التصديق» لدى المناطق قد كان رافدا من روافد النظرة إلى المعنى التركيبي لدى البلاغيين، وبحسبنا أن نشير في تأكيد ذلك إلى عدة أمور:

أولاً: أن المعاني التصديقية هي معان مركبة، فالتصديق يختلف عن التصور في أنه ليس إدراك المفردات، بل هو إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض بالنفي أو الإثبات، فلقد حدد المناطق المعاني التصديقية بأنها هي التي «تؤلف بعضها إلى بعض، وهي المعقولات المركبة والمفصلة، والمركبة هي التي أثبت فيها معقول لمعقول، والمفصلة هي التي سلب فيها معقول عن معقول...»<sup>(١)</sup>. وهذا يعني ما يشير إليه عبد القاهر حيث يقول محددا طبيعة هذا المعنى:

«اعلم أن معاني الكلام كلها معان لا تصور إلا بين شيئين، والأصل الأول هو الخبر... ومن الثالث هي المعقول والقائم في النفوس أنه لا يكون خبر حتى يكون مخبر به ومخبر عنه، لأنه ينقسم إلى إثبات ونفي، والإثبات يقتضي مثبتا ومثبتا له، والنفي يقتضي متفيا ومتفيا عنه...»<sup>(٢)</sup>.

فبعد القاهر هنا يرى أن معاني الكلام لا تمثل إلا في النسب والعلاقات التي تصورها المتكلم بين معاني الكلم، وعباراته في هذا الصدد تدل على أن تلك المعاني في نظره ترتد في أساسها إلى معنى التصديق، وذلك لأنه يرى أن الخبر هو أول المعاني وأصلها، وليس ذلك - فيما يبدو - إلا لأن علاقته (الإثبات والنفي) هما علاقته (التركيب والتفصيل) المنطقيتين، وهو رأى نجده لدى كثير غير عبد القاهر، وقد ترتب عليه إرجاع كل معاني الكلام إلى معنى الخبر، وهذا ما سنتناقه بعد قليل.

ثانياً: أشرنا في الفصل الأول إلى أن المناطق والفلاسفة قد خصصوا الإدراك التصوري بقوة من قوى النفس الباطنة في نظريهم وهي الحافظة أو العقل النظري على حين جعلوا للتركيب والتفصيل بين المعاني (التصديق) قوة أخرى هي «الفكرة» أو العقل بالفعل، وهنا نشير إلى أن هذا التخصيص كان وجها من وجوه تفرقة الباحثين في الدلالة بين الداليتين المعجمية والنحوية من جهة والدلالة التركيبية على المعنى الذي نحن بصدده من جهة أخرى. نجد تلك التفرقة لدى ابن جني عند حديثه عما أسماه «الدلالة اللفظية والصناعية والمعنوية» وهو يعنى باللفظية دلالة مادة اللفظة على معناها المعجمي، وبالصناعية دلالة صيغتها على وظيفتها النحوية، وبالمعنوية دلالتها على المعنى المقصود من الكلام، وإدراك الداليتين الأوليين في نظر ابن جني هو من باب المعلوم بالمشاهدة، أما الدلالة الأخيرة فيقول عنها:

(١) الفارابي / شرح كتاب أرسططاليس في العبارة ص ٢٦. وانظر محك النظر / المرآة ص ٥.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٤٠٥.

«إنها لاحقة معلوم الاستدلال، وليست في حيز الضروريات، ألا تراك حين تسمع «ضرب» قد عرفت حدثه وزمانه، ثم تنظر فيما بعد فتقول: هذا فعل ولا بد له من فاعل، فليت شعري من هو؟ وما هو؟ فتبحث إلى أن تعلم الفاعل من هو وما حاله من موضع آخر لا من مسموع «ضرب»<sup>(١)</sup>.

فمعنى أن الداليتين اللفظية والصناعية، أو بتعبير آخر المعجمية والنحوية هبما من المعلوم بالمشاهدة هو فيما أرى أن كلا منهما هو صورة ثابتة تختزن في ذهن الفرد بحيث يمكنه استنثارها بيسر وتلقائية كلما طرق سمعه رمزها العرفي الخاص، أما الدلالة المعنوية فهي لا تترك من الكلمة سوى ذاتها، بل من علاقتها بغيرها من الكلمات، ومن ثم فإن وسيلة إدراكها هي عقل المتكلم وما يقوم به فكره من بحث ونظر واستدلال<sup>(٢)</sup> حتى يتم له إدراك طبيعة تلك العلاقة.

وقد استند عند القاهر على ذلك فيما يراه من أنه لا فضل للمتكلم في العلم بالألفاظ في ذاتها، فذلك - على حد تعبيره - «لا يعدو أن يكون علما باللغة وبأنفس الكلم المفردة، وبما طريقه طريق الحفظ دون ما يستعان عليه بالنظر ويوصل إليه بإعمال الفكر»<sup>(٣)</sup>.

ثالثا: لقد عرف التصديق لدى المناطقة بأنه «ما يحتمل الصدق والكذب» أو بأنه «الحكم على الشيء» أو هو «إدراك الشيء مع الحكم عليه»<sup>(٤)</sup>، وكلها تعريفات تدل على أن المعاني التصديقية في نظرهم هي السبب الذهنية التي يقيمها المتكلم بين المعاني المفردة، والتي قد تتفق أو تختلف مع النسب الخارجية المتحققة في الواقع، ومقتضى ذلك أن تلك المعاني لا تنسب إلا إلى المتكلم، لأنها وليدة فكره ونتاج قصده، ومن هنا كانت مناط الحكم عليه بالصدق أو الكذب - ونظرة إلى تحديد البلاغيين لمصطلح الخبر الذي هو أول المعاني وأصلها في نظرهم نجد أنه لا يكاد يختلف لديهم عن التصديق في هذا الصدد.

### يقول عند القاهر:

«كما لا يتصور أن يكون ههنا خبر حتى يكون مخبر به ومخبر عنه كذلك لا يتصور أن يكون خسر حتى يكون له مخبر يصدر عنه ويحصل من جهته، ويكون له نية إليه، وتعود التبعة فيه عليه فيكون هو الموصوف بالصدق إن كان صدقا وبالكذب إن كان كذبا»<sup>(٥)</sup>.

(١) انظر من جري/ الخصائص ج ٣ ص ٩ (٢) لعله من أجل ذلك كان علم الاستدلال لدى

السكاكي مكملا لعلم المعاني انظر محتاج العيون ص ١٨٢ وما بعدها

(٣) دلائل الإعجاز ص ٣ ٣ (٤) انظر: ابن سينا/ النعمان ص ١٥، الفهر الرأى/

محصل أفكار، التقسيم ص ١٦ (٥) دلائل الإعجاز ص ٦ ٤

ومن هذا المنطلق ذاته بصرح عبد القاهر - في موطن آخر - بأن مرد الإثبات والتفى في الخبر ليس هو النسبة الخارجية الماثلة بين مدلولى طرفيه في الخارج، بل هو النسبة الذهنية التى هى حكم التكلم بأحدهما على الآخر يقول:

«إن مدلول اللفظ ليس هو وجود المعنى أو عدمه، ولكن الحكم بوجود المعنى أو عدمه، وإن ذلك أى الحكم بوجود المعنى أو عدمه حقيقة الخبر، إلا أنه إذا كان بوجود المعنى من الشيء أو فيه سمي إثباتا وإذا كان بعدم المعنى وانتفائه عن الشيء سمي نفيًا»

ولم تختلف نظرة البلاغيين لمعنى الخبر عن تلك النظرة لدى عبد القاهر، فهذا هو الفخر الرازى يقول:

«قولك خرج زيد لا دلالة على خروج زيد بل على حكمك بذلك، إذ لو كان على خروج زيد لكأن هذه الألفاظ متى وجدت وجد خروج زيد»<sup>(١)</sup>.

### ويقول السكاكى:

«أعلم أن مرجع الخبرية واحتمال الصدق والكذب إلى حكم المحبر الذى يحكمه فى خبره بمفهوم لفهوم»<sup>(٢)</sup> وهى عبارات واضحة الدلالة على أن الخبر لا يدل على النسبة الواقعية، بل على رؤية التكلم لتلك النسبة، ومن هنا يكون احتماله للصدق والكذب.

وإذا كان المعنى بهذا المفهوم هو «الحكم» الذى يفهمه عقل التكلم فإن مغرى ذلك أنه يتمايز من المعنيين السابقين اللذين لا يرتد كل منهما - فى ذاته - إلا إلى العرف أو الموضحة، أجل إن الدلالة عليه لا تكون إلا عن طريق التركيب أو الجمع بين هذين المعنيين، ولكن يبقى التمايز واضحاً فى أن المعنى حيث لا يكون حاصل هذا الجمع، بل هو الغرض الذى يقصده التكلم من ورائه.

وسطيع أن نبرر صورة هذا التمايز فى نظر البلاغيين عن طريق استعراض أهم الخصائص التى يتفرد بها لديهم هذا المستوى - دون المستويين السابقين - من المعنى.

وهذا هو موضوع البحث التالى:



(١) الفخر الرازى / نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز ص ٣٧.

(٢) محتاج العلوم ص ٧٢، وانظر السبوطى / الزهر ج ١ ص ٣٩.

## ثانيا - خصائص المعنى التركيبي:

أود قبل تناول تلك الخصائص أن أشير إلى ملاحظة جوهرية، وهي أن المعنى الذي نحن بصدده هو الغرض الذي تفرده الدلالة التركيبية في الكلام، تلك الدلالة التي تكون تقريرية مجردة تارة، وتصويرية فنية تارة أخرى، فالغرض أو المعنى (بهذا المفهوم) هو ماثل في كل تركيب مفيد أيا كانت طبيعة لغته، وبناء على ذلك فإن الخصائص التي ستفصل القول فيها الآن هي تلك التي تميز المعنى بهذا المفهوم من كل من المعنيين المعجمي والنحوي، أو - بتعبير آخر - هي التي تفرق بين الدلالة في «الكلام» والدلالة في «اللغة»، أما التفرقة بين طريقتي التعبير عن هذا المعنى فهي موضوع حديثنا في الباب الثاني من هذا البحث.

ونستطيع في ضوء هذه الملاحظة أن نقول: إن الخصائص الجوهرية التي تميز هذا المعنى هي

أ- الفائدة.

ب- الإسناد.

ج- القصد.

وتلك الخصائص هي ما سنتناولها فيما يلي:

### (أ) الفائدة:

حين صرح عبد القاهر الجرجاني بأن «الالفاظ المفردة لم توضع لتعرف معانيها في انفسها، ولكن لأن يصم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد»<sup>(١)</sup> - أقول: حين صرح بذلك كان يود التفرقة - على أساس الإفادة - بين الدلالات الإفرادية للكلم والدلالة التركيبية لها، فالكلمة المفردة لها دلالة على معناها الذي وضعت لإدائه، ولكننا لا نفيد من تلك الدلالة في ذاتها شيئا ما؛ إذ إن معنى الكلمة قد سبق أن حصلته وارتسمت صورته في أذهاننا قبل وضعها، وبناء على ذلك فإن وظيفة وضع الكلمات ليست هي التعريف بالمعاني المفردة لها، بل هي أن تصم<sup>(٢)</sup> تلك الكلمات (مصطحبة تلك

(١) دلائل الإعجاز ص ٤١٥.

(٢) يقول السكاكي «إن العرص الأصلي من وضع الكلم هو التركيب لامتناع وضعها إلا لفائدة، وامتناع الفائدة فيها غير مركبة» مفتاح العلوم ص ٦١ واطر المزهج ج ١ ص ٤١

المعاني) في بناء لغوى تتفاعل فيه فيتج عن تفاعلها معنى آخر أو معان أخرى هي ما يطلق عليها عبد القاهر (الفوائد)، ومقتضى ذلك أن الفائدة هي نتاج الدلالة التركيبية لا الإفرادية، وهذا ما قرره الزجاجي قبل عبد القاهر حيث يقول:

«الاسم يدل على مسماء ولا تحصل منه فائدة مفردا حتى تقرنه باسم مثله أو فعل أو جملة، وإلا كان ذكره له لغوا وهذا غير مفيد»<sup>(١)</sup>، وعلى هذا الأساس قامت تفرقة عبد القاهر بين الكلمة (أداة المعنى المفرد) والكلام (أداة المعنى التركيبى أو الفائدة) فهو يقول:

«اعلم أن الواحد من الاسم والفعل والحرف يسمى كلمة، فإذا اتلف منها اثنان فأفادا نحو خرج زيد سمي كلاما وسمى جملة»<sup>(٢)</sup>.

فالكلمة في نظر عبد القاهر لا تحقق بها فائدة ما دامت مفردة، فالإفادة لا تكون إلا إذا تضامت الكلمة مع غيرها فينتج عن هذا التضام كلام أو جملة، وتسوية عبد القاهر هنا بين «الكلام» و«الجملة» في أن كلا منهما قرين الإفادة جعلته يعلق - في موطن آخر - على أسلوب الشرط تعليقا يؤكد تلك التسوية من جانب ويبرز المفارقة بينهما وبين الكلمة من جانب آخر، فالشرط والجزاء جملتان، ولكن أيا منهما لا تستغل بالإفادة، وبناء على ذلك فإنهما يصبحان بمثابة جملة واحدة مفيدة «فكما يكون الخبر والصفة والحال لا محالة في مجموع الجزئين لا في أحدهما كذلك يكون الشرط في مجموع الجملتين لا في أحدهما»<sup>(٣)</sup>.

تلك التفرقة بين الكلمة والكلام على أساس الإفادة تتفق معها في هدفها تفرقة النحاة بين القول والكلام باعتبار أن الكلمة لعدم استقلالها بالإفادة تندرج في نظرهم تحت ما أسره (القول)، وقد بدأ هذه التفرقة سيبويه في كتابه حين قال:

«واعلم أن قلت، إنما وقعت في كلام العرب على أن يحكى بهاء وإنما يحكى بعد القول ما كان كلاما لا قولا»<sup>(٤)</sup>.

(١) الزجاجي / الإيضاح / ص ٤٩ تحقيق مازن المبارك مكتبة دار العروة، بدون تاريخ

(٢) عبد القاهر الجرجاني / المحمل ص ٤٠ تحقيق على حيدر دمشق سنة ١٩٧٢م.

(٣) دلائل الإعجاز ص ١٩٠، وينشأ هذا الرأي في الأسلوب الشرطى مع ما يفرد ابن مسينا بشأنه حيث يفرد هو ما يكون التأليف فيه بين خبرين قد أخرج كل واحد منهما عن خبريته إلى غير ذلك ثم قرن بينهما «... انظر: ابن سينا / لإشارات والتهيهات ج ١ ص ٢٧ تحقيق د سليمان ديا. دار المعرف سنة ١٩٦٦م.

(٤) سيبويه / الكتاب ج ١ ص ١٢٢ وانظر دلائل الإعجاز ص ٢٧.



وقد تابع ابن جنى سيبويه فى هذا الرأى، فالكلام عنده كل لفظ مستقل بنفسه مفيد لمعناه، وهو الذى يسميه النحويون الجملة... أما القول فهو: كل لفظ مذل به اللسان تاما كان أو ناقصا، فالتام هو المقيد أعنى الجملة... فكل كلام قول وليس كل قول كلاما<sup>(١)</sup>.

وقد جعل ابن جنى فى هذا النص الجملة - لاستقلالها بمعنى - مرادفة للكلام، وهو ما وجدناه لدى عبد القاهر منذ قليل، وما نجد لدى الزمخشري بعدهما<sup>(٢)</sup>.

وقد رفض بعض النحاة أن تكون الجملة مرادفة للكلام ورأى أنها أهم منه إذ شرطه الإفادة بخلافها، ولهذا سمعهم يقولون: جملة الشرط، جملة الجواب، جملة الصلة، وكل ذلك ليس مفيدا فليس بكلام<sup>(٣)</sup> والذى يعيننا من هذا الرفض أنه قد قام على أساس ما نحن بصدد إثباته الآن، أعنى الإحساس بأن الكلام ما يفيد معنى مستقلا، الأمر الذى يدل على أن التفرقة بينه وبين الكلمة على هذا الأساس كانت أقرب إلى أن تكون إحدى المسلمات فى تراثنا العربى.

وقد سلك المعتزلة فى هذا الصدد مسلكا يبدو فى بدايته وفى ظاهره مغايرا لتلك التفرقة؛ إذ إنهم قسموا الكلام إلى مفيد وغير مفيد، إلا أننا بالتأمل نجد أنهم قد انتهوا إلى نفس النتيجة التى نحن بصددتها تقريبا، فالمعتزلة لم يوافقوا الأشاعرة على القول بالكلام النفسى، ومن ثم كان الكلام عندهم هو ما انتظم من الحروف أو هو «الاصوات المخصوصة لا معنى سواها بخالفها»<sup>(٤)</sup>، فكل حروف مؤتلفة هى كلام عندهم أفادت أم لم تعد، وبناء على ذلك قسموا الكلام إلى مهممل (غير مفيد) ومستعمل (مفيد) - يقول الشيرازى عن المستعمل:

«الكلام المستعمل ضربان: أحدهما ما يفيد معنى فيما وضع له وهى الألفاظ كريد وعمرو وما أشبهه، والثانى ما يفيد معنى فيما وضع له ولغيره، وذلك ثلاثة أشياء: اسم وفعل وحرف على ما يسميه أهل النحو... وأقل كلام مفيد ما بنى من اسمين كقولك زيد قائم وعمرو أحمك، أو ما بنى من اسم وفعل كقولك خرج زيد ويقوم عمرو»<sup>(٥)</sup>.

(١) ابن جنى / الخصائص ج ١ ص ١٧. (٢) انظر: شرح المفصل لابن يعيش ج ١ ص ٢.

(٣) معنى اللبيب / ج ٢ ص ٤٢.

(٤) الحسن بن متويه النجاشى المعتزلى / التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض ص ٣٥ تحقيق د. سامى نصر طيف، د. فيصل بدير عون دار نشر الثقافة ١٩٧٥م.

(٥) أبو إسحاق الشيرازى / للبع فى أصول الفقه ص ٤، وانظر التذكرة ص ٣٨١.

فالشيرازي هنا يصرح بأن «أقل كلام مفيد ما بنى من اسمين...» وهو تصريح واضح الدلالة في أن الكلمة المفردة في نظره لا تفيد، ومعنى ذلك أن الفائدة التي يحددها لكل من اللفظ أو الاسم أو الفعل أو الحرف هي ومن بكونها مندرجة في كلام مؤلف أو - على حد وصفه - مستعمل، ومن هذا المنطلق نفسه كان تحديد أبي الحسين البصري لمصطلح «الفائدة» حين توصف به الكلمة المفردة وحين يوصف به الكلام، فهو يقول:

«اعلم أنا قد نصف الكلام بأنه مفيد ونعني أنه موضوع لفائدة وأنه مستعمل فيها وهذا حاصل في اللفظ المفرد، وقد نعني بذلك أنه يفيد اتصال المعاني بعضها ببعض، وهذا لا يكون في اللفظ المفرد، لأنه لا يفيد اتصال بعض المعاني ببعض ولا يفيد تصوره معناه، لأن معناه متصور لنا قبل اللفظ، والكلام المفيد إيصال بعض المعاني ببعض وتعلق بعضها ببعض، إما أن يكون اسماً مع اسم، وإما أن يكون اسماً مع فعل...» (١).

فالمراد بالفائدة في اللفظ المفرد أنه يفيد معناه عند الاستعمال لا أنه بذاته يفيد هذا المعنى، وهذا معنى قول أبي الحسين «... لا يفيد تصوره معناه، لأن معناه متصور لنا قبل اللفظ» أما الفائدة التي هي نتاج «إيصال بعض المعاني ببعض» فهي ليست وظيفة اللفظ المفرد، ولكنها وظيفة الألفاظ التي تنضام في الكلام.

نحن إذن مع أبي الحسين البصري أمام فائدتين: إحداهما إشارية، وهي دلالة الكلمة المفردة (المستعملة) في الكلام على معناه المصممي الموضوعية لإزاءه، والأخرى معنوية، وهي ما تستفاد من مجموع الكلمتين أو الكلمات (معنى الكلام).

عند هذا الحد نجد اتفاقاً في النتيجة التي انتهى إليها كل من المعتزلة ومن خالفهم في تعريف الكلام على الأقل فيما نحن بصدده، ففائدة إيصال المعاني مفصورة على الكلام دون الكلمة عند المعتزلة، وهي بعينها التي جعلها غيرهم داخلية في حد الكلام مميزة له عن دلالة الكلمة، أما الكلمة فقد رأينا أن غير المعتزلة يقررون أنها لا تفيد معناها، ولكنها تدل عليه في الكلام، وهذا ما رأيناه لدى المعتزلة مع فارق شكلي هو أنهم يطلقون على دلالتها هذه (فائدة).

---

(١) أبو الحسين البصري/ المعتمد ص ١٩ تحقيق محمد حميد الله الطبعة الأولى - دمشق سنة ١٩٦٤.

## (ب) الإسناد:

إذا كان المعنى الذى نحن بصدده هو مناط (الفائدة) التى نفرزها الدلالة التركيبية فى (الكلام) فمن الطبيعى أن يكون الإسناد أهم وسائله والخصيصة الجوهرية فى الدلالة عليه، فالإسناد - من جهة - يمثل أساس الفائدة، فلقد عرف بأنه «تركيب الكلمتين أو ما جرى محارهما على وجه يعيد السامع»<sup>(١)</sup>، وهو - من جهة أخرى - قوام الكلام، أو - بعبارة أخرى - الفارق الجوهرى بين الكلم المفردة (أو اللفظة) وبين الكلام، فالكلام كما عرفه بعض الأصوليين:

«ما تضمن من الكلم إسنادا مفيدا مقصورا لذاته»<sup>(٢)</sup>.

وعلى هذا الأساس تنقسم الكلم - كما يقول عبد القاهر - قسمين: مؤتلف وهو الاسم مع الاسم والفعل مع الاسم، وغير مؤتلف، وهو ما عدا ذلك كالفعل مع الحرف والحرف مع الحرف<sup>(٣)</sup>.

لقد سبق أن رأينا أن الكلم المفردة لا تنفيذ إلا إذا تلبست بميانى النحو وصيغته، أى إلا إذا تفاعلت دلالاتها وتشابكت فى علاقات نحوية، وهنا نشير إلى أن العلاقة الإسنادية هى - فى هذا التصور - أساس تلك العلاقات، فالتركيب الإسنادى فى شكله اللغوى المنطوق ليس سوى تجسيد لعلاقة معنوية يتصورها أو يقيمها المتكلم بين مدلولى طرفيه، قد تكون تلك العلاقة تقليدية يقرها العقل ويتداولها العرف فتكون الحقيقة، وقد تكون خروجاً على المألوف وتجاوزاً لمقتضيات العرف فيكون المجاز. ولكنها فى الحالين تمثل قوام<sup>(٤)</sup> المعنى (أو الفرض) الذى يريد المتكلم، فالإسناد هو العلاقة الأم التى تبسط جناحيها على باقى العلاقات النحوية الأخرى التى تتفاعل معها، ولا تنفيذ إلا فى كنفسها، وعلى هذا فإن التركيب الإسنادى الواحد مهما تعددت عناصره وتنوعت العلاقات بينها لا يحمل إلا معنى واحداً - يقول عبد القاهر فى ذلك:

(١) مفتاح العلوم ص ٣٨.

(٢) الآيات البيئات ج ٣ ص ١٨٦.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٣٥٩ وانظر ص ٥ حيث يصرح بأنه «لا يكون كلام من جزء واحد، وأنه لا يد من مستند ومستند إليه».

(٤) ولعل من أجل ذلك كثر إطلاق مصطلح المعنى على كل ما يشير إلى تلك العلاقة فى تراثنا العربى، وذلك «كالنبة» أو «الآيات» أو «الحكم» أو «الخبر» أو ما إلى ذلك. انظر: القاضى عبد الجبار / المعنى فى أبواب التوحيد والعدل ج ١ ص ١٥ و ٣٢٥ و دلائل الإعجاز : ص ١٩٣ - ١٩٩ - ٣١٦ - ٣٤٠ - ٤٠٥ - ٤١٥، ولسرار البلاغة ص ٣٤٠.

«إنك إذا قلت: ضرب زيد عمرا يوم الجمعة ضربا شديدا ناديا له فإنك تحصل من مجموع هذه الكلم كلها على مفهوم هو معنى واحد لا عدة معان كما يترويه الناس، وذلك لأنك لم تأت بهذه الكلم لتفيد أنفس معانيها وإنما جئت بها لتفيد وجوه التعلق... وإذا كان الأمر كذلك فسينبغي أن ينظر في المقعولية من عمرو وكون يوم الجمعة زمانا للضرب... أينصور فيها أن تفرد عن المعنى الأول الذى هو أصل الفائدة، وهو إسناد «ضرب» إلى «زيد» وإثبات الضرب به له حتى يعقل كون عمرو مفعولا به، وكون يوم الجمعة مفعولا فيه، وكون ضربا شديدا مصدرا... وإذا كان ذلك كذلك بان منه وثبت أن المفهوم من مجموع الكلم معنى واحد لا عدة معان...» (١).

فبعد القاهر فى هذا النص يصرح بأن الإسناد (٢) هو أصل المعنى وأساس الفائدة، فالمعنى فى المثال المذكور هو العلاقة الإسنادية بين «زيد» و «ضرب» - تلك العلاقة التى تتسع لتحتوى باقى العلاقات الماثلة فى العبارة، فالضرب المثبت لزيد هو ضرب متعد إلى عمرو مقيدا بزمن خاص هو يوم الجمعة وهيئة خاصة هى كونه «ضربا شديدا» ولغاية خاصة هى «التأديب»، وهذا ما يؤكد علماء اللغة المعاصرون الذين يرون أن العلاقات أو القرائن المعنوية غير الإسناد هى قبود مخصصة له، أو لواحق وإضافات عليه (٣).

ويقتضينا المقام هنا أن نشير إلى أنه إذا كانت العلاقة الإسنادية فى هذا التصور هى أصل المعنى وأساس الفائدة فإن ذلك لا يتناقض مع ما صرح به غير واحد منهم من أن «الخبر» هو هذا الأصل وذلك الأساس كما أسلفنا القول؛ إذ إن تلك العلاقة هى قوام التركيب الخبرى، ومن هنا كان تعريف الخبر بأنه «القول المقتضى بصريحه نسبة معلوم إلى معلوم» (٤). كما أنه لا يتناقض كذلك ما سبق أن أشرنا إليه عند حديثنا عن المعنى النحوى من نصريح كثير منهم بأن المسند (فعلا كان أو اسما) هو الخبر؛ فهذا التصريح لا يعنى إلا أن المسند هو البنية الأساسية فى تشكيل معنى الخبر، ذلك المعنى الذى لا يتحقق إلا عند إسناده لمسند إليه معين، ولعل عبد القاهر كان يعنى إزالة مثل هذا اللبس حين قال:

(١) دلائل الإعجاز ص ٣١٦ وانظر ص ٤١٧.

(٢) يقول الدكتور مصطفى ناصف: لقد كان الإسناد لدى عبد القاهر «موضع ملاحظات حصرية، طورا يكون هذا الإسناد أو الربط عارضا كالأى يستند الحدث إلى صاحبه، وطورا يستند الحدث إلى غير صاحبه فيكون مانسبه مجازا» - نظرية المعنى فى النقد العربى ص ١٣ - ١٤. دار الفلم سنة ١٩٦٥م.

(٣) انظر: د. تمام حسان/ اللغة العربية معناها ومناها ص ١٩٤ و ٢٠١.

(٤) المعجر الراى/ نهاية الإيجار فى دراية الإعجاز ص ٣٧.

«إذا قلت في الفعل إنه موضوع للخبر لم يكن المعنى فيه أنه موضوع لأن يعلم الخبر في نفسه وجنسه ومن أصله وما هو، ولكن المعنى أنه موضوع حتى إذا ضمته إلى اسم عقل منه ومن الاسم أن الحكم بالمعنى الذي اشتق ذلك الفعل منه على معنى ذلك الاسم واقع منك أيها المتكلم»<sup>(١)</sup>.

على أن دعوى عبد القاهر ومن لف لعه بأن الخبر هو أول المعاني وأساس الفائدة إنما هي - في نظري - مجرد ادعاء لا سند له ولا سبيل إلى تبريره من واقع اللغة، ولعله مظهر من مظاهر التأثير المنطقي في ذلك العصر<sup>(٢)</sup>؛ ذلك لأنه إذا كانت العلاقة الإسنادية هي أصل المعنى في كل تركيب مفيد فمن الطبيعي أن يكون لكل تركيب تتحقق فيه تلك العلاقة (خبريا كان أو إنشائيا) معناه المستقل الذي يقصده المتكلم لذاته لا عن طريق التبعية لمعنى آخر، وعلى هذا يصبح القول بأصالة معنى الخبر دون سواء ليس سوى ضرب من الوهم أو الغرض الذي لا سبيل إلى إثباته.

ولقد دفعت هذه الدعوى كثيرا من القائلين بها إلى إرجاع المعاني الإنشائية إلى معنى الخبر، وكان العلاقة الإسنادية لا تتمثل في نظرهم إلا في صورة الخبر، فالأمر على حد تخريجهم «يفيد كون الأمر مريدا للفعل، فمعناه معنى الخبر، والنهي يفيد أنه كاره فهو أيضا كذلك، والسؤال والطلب والدعاء يجري هذا للجرى، والعرض فهو سؤال على الحقيقة، أما النداء فقد اختلف فيه، فقول: معنى يازيد: أدعو يزيدا، وهذا على الحقيقة خبر، وقول: المراد به أقبل يا زيد فهو داخل في قسم الأمر...»<sup>(٣)</sup>.

وتلك - فيما أرى - تأويلات بادية التعسف، فكل ما بين النسبتين الخبرية والإنشائية من فرق هو أن الأولى لها واقع خارجي يمثل المتكلم قبل النطق بالخبر، ذلك الواقع الذي قد تطابقه النسبة الكلامية وقد لا تطابقه، أما النسبة الثانية فليس لها واقع تمثله فهي نسبة يقيمها المتكلم أو يدعها من ذات نفسه، ولكن هذا الفارق لا يعني أن النسبة الثانية فرع للأولى في الإفادة، فكل منهما - مع هذا الفارق نسبة إسنادية

(١) دلائل الإجماع ص ٤١٨.

(٢) يبدو أن الصورة الأصلية للإسناد في نظر هؤلاء كانت هي صورة الإسناد الحمل، ومن ثم كان الخبر هو أصل المعاني لتحقق تلك الصورة فيه، فهو يشبه «الفضية الحملية»، فكل منهما يحتمل الصدق والكذب، وإذا كان الإيجاب والسلب هما قوام تلك القضية فإن الإثبات والنفي هما قوام الخبر، ولعل مما يدعم ذلك أن المناطقة قد سورا بين المصطلحين وصرحوا بأن المعنى فيهما هو النسبة القائمة على الإسناد. انظر: الفخر الرازي، لسان الإشارات ص ١٣ تصحيح عبد الحفيظ سعد عطية. الطبعة الثانية السعادة سنة ١٣٥٥هـ وكذا: النجاة ص ١٥، شروح الشمسية ج ٢ ص ٤ ط كردستان العلمية ١٣٢٧هـ.

(٣) انظر: سر الصحاح/ ٣٨، المعنى في أبواب التوحيد والعدل ج ١٥ ص ٣٢٥ و دلائل الإجماع ص ١٠٨، أصول المرخسى ج ١ ص ١١ تحقيق أبو الوفا الألفاني، دار الكتاب العربي سنة ١٣٧٢ هـ.

مستقلة ذات فائدة خاصة بها<sup>(١)</sup>، ومن الميث إرجاع الفائدة في إحدى النسبتين إلى الأخرى، أو لنقل - بعبارة أخرى - : إن الإسناد الذي هو أساس الفائدة هو أعم من أن يكون خبراً أو إنشاءً، وهذا ما التفت إليه بعض النحاة حيث نسر الإسناد بأنه: «تعلق خبر بخبر عنه أو طلب بمطلوب»<sup>(٢)</sup>.

وهو كذلك ما صرح به عبد القاهر الجرجاني في موطن آخر حيث يقول:

«اعلم أن في الإسناد فائدة ليست في الإخبار، وهي أن من الأفعال ما لا يصح إطلاق الخبر عليه كفعل الأمر نحو «يضرب زيد» إذ الأمر لا يكون خبراً، من حيث إن الخبر ما دخله الصدق والكذب ويصح أن يطلق عليه الإسناد... فالإسناد إذا يصلح لما يصلح له الإخبار، والإخبار لا يصلح لكل ما يصلح له الإسناد...»<sup>(٣)</sup>.

ولعل من المناسب في هذا المقام أن نشير إلى أنه إذا كان المعنى الذي نحن بصدده هو - في نظر هؤلاء - الغرض الذي تفرزه العلاقة الإسنادية فإن هذا يفسر نظرهم إلى «التشبيه» الذي عدوه غرضاً من أغراض الكلام حيناً، وأطلقوا عليه مصطلح المعنى (بهذا المفهوم) في كثير من الأحيان، على حين عدت الاستعارة التي لا تقوم إلا على أساسه من فنون البديع تارة، ونسبت إلى اللفظ تارة أخرى<sup>(٤)</sup>.

وقد فسر بعض المعاصرين هذا المسلك بأنه لون من التأثير الحاطي بكتساب الشعر الأرسطي. حيث إن هؤلاء - في نظره - قد فهموا مصطلح المحاكاة لدى أرسطو على أنه منجرد التشبيه<sup>(٥)</sup>.

---

(١) لقد فرق بعض الفلاسفة بين طبيعة الفائدة في الأسلوبين، فجعلها في الأسلوب الخبري إفادة، أما في الأسلوب الإنشائي فهي استضافة - يقول «إن القول التام إما أن يفيد به القائل غرضاً مقصوداً وإما أن يستفيد به القائل غرضاً مقصوداً، والكلم المفيد هو القضايا، فإن القائل يفيد بها الإخبار، والكلم الذي يفيد به أن يستفيد القائل والمخاطب أمراً يتقسم أربعة أقسام: نداء وأمر وتفسر وطلب. » انظر تعليقات في كتاب باري أرميناس/ ابن راجه ص ٦ تحقيق د. محمد سليم سالم دار الكتب ١٩٧٦م.

(٢) انظر الآيات البيئات ج ٣ ص ١٨٧.

(٣) عبد القاهر الجرجاني/ المختصر ج ١ ص ١٢ تحقيق: كاسم مرجان. رسالة دكتوراه، مخطوطة بجامعة القاهرة سنة ١٩٧٥م.

(٤) انظر نقد الشعر لقدامة بن جعفر/ ٩١، وقواعد الشعر/ ثعلب ص ٢٨، والصناعتين/ ٢٧٣، و دلائل الإعجاز ص ١٩٤، وأسرار البلاغة صفحات ٢٠، ٧٤، ١٩٥، ٢٦١.

(٥) د شوقي ضيف / انظر. البلاغة تطور وتاريخ ص ٨٣ دار المعارف سنة ١٩٦٥م الطبعة الرابعة.

ونحن نرى أن عد التشبيه غرضاً أو معنى لا يرجع إلى تأثير خاطئ أو مصيب بالتراث اليوناني، بل هو يرجع إلى أسباب<sup>(١)</sup> تتعلق بطبيعة النظرة إلى التشبيه في تراثنا العربي ولعل أهم تلك الأسباب هو أن الدلالة التشبيهية هي - في الغالب - دلالة إسادية تتج عن إستاد المشبه به إلى المشبه. فالتشبيه هو كما عرفه بعض البلاغيين:

«أن يثبت للمشبه حكم من أحكام المشبه به»<sup>(٢)</sup> أو هو - كما عرفه عبد القاهر - «أن تثبت لهذا معنى من معاني ذلك أو حكماً من أحكامه كإثباتك للرجل شجاعة الأسد وللحجة حكم النور»<sup>(٣)</sup>.

فالتشبيه كما يبدو من هذين التعريفين هو نتاج علاقة الإثبات الماثلة بين طرفيه، والإثبات كما أسلفنا القول هو أحد معنيين رئيسين للخبر، ومفردى ذلك أن العبارة التشبيهية هي صورة من صور الإستاد الخبري، فقولنا: الرجل كالأسد، هو بمثابة قولنا الرجل شجاع، فكل منهما تركيب خبري يثبت فيه معنى الخبر أو المسند للمبتدأ أو المسند إليه، فإذا كنا في التركيب الثاني نثبت معنى الشجاعة للرجل لغرض أو لمعنى خاص هو المدح مثلاً، فنحن في التركيب الأول نثبت معنى من معاني الأسد وهو الشجاعة للرجل لغرض خاص هو التشبيه.

وإذا كان التشبيه إنما عد معنى لأن صورته هي صورة الإثبات الخبري فمن الضروري - حيثل - أن يذكر طرفاه ضرورة أن الإثبات - كما سبق أن ذكرنا - يقتضى مثبتاً ومثبتاً له، وهذا هو الفارق الجوهرى الذى يراه البلاغيون بين التشبيه والاستعارة التى لا تقوم إلا على ذكر طرف واحد من الطرفين في نظرهم - بقول عبد القاهر في ذلك:

«إن الاستعارة وإن كانت تعتمد التشبيه والتمثيل وكان التشبيه يقتضى شيئين مشبهاً ومشبهاً به... فإن الاستعارة من شأنها أن تسقط ذكر المشبه من البين، وتطرعه، وتدعى له الاسم الموضوع للمشبه به... ويكون لها هذا الصنيع حيث يقع الاسم فاعلاً أو مفعولاً أو مجروراً بحرف الجر أو مضافاً إليه... وإذا جاوزت هذه الأحوال كان اسم المشبه مذكوراً وكان مبتدأ واسم المشبه به واقفاً في موضع الخبر كقولك ويد أسد أو على هذا الحدة»<sup>(٤)</sup>.

(١) أشرنا إلى بعض تلك الأسباب في بحثنا للماجستير «المعنى الشعرى في النقد العربى» مخطوط بجامعة القاهرة سنة ١٩٧٨ ص ٤ - ٧.

(٢) اس الأثير: الجامع الكبير في صناعة المنظوم من الكلام المنثور ص ٥٠ تحقيق د. مصطفى جواد، د. جميل سعيد، المجمع العلمى العراقى سنة ١٩٥٦ م.

(٣) أسرار البلاغة ص ٦٢ - ٦٤.

(٤) السابق ص ١٩٦ - ١٩٧.

فالاستعارة في نظر عبد القاهر وإن قامت على أساس تشبيه فهي تغاير التشبيه في أنها تكتفى بطرف واحد من طرفي التشبيه، فالعلاقة بين الطرفين في التشبيه هي دائما علاقة أفقية؛ لأنها ماثلة بين مدلولي كلمتين مذكورتين في العبارة، أما في الاستعارة فإنها تكون علاقة رأسية؛ إذ إن أساسها الانحراف بمدلول الكلمة المستعارة، وهذا ما سنعود إليه في موطنه من هذا البحث.

على أن الذي يعنينا في نص عبد القاهر هو أنه يضع حدا فاصلا بين التشبيه والاستعارة، وذلك عن طريق تحديد المواقع النحوية لكل منهما، فتأمل تلك المواقع التي حددها لكل منهما يدعم ما نحن بصدده إثباته من أن التشبيه في نظره لا يكون إلا صورة من الإسناد الخبري، وهو بهذا يغاير الاستعارة، فموقع المشبه كما حدده هو المبتدأ، أما المشبه به فهو إما (خبر) بالمفهوم النحوي، أو (على هذا الحد) ولعله يعني بذلك الصورة التي يقع فيها المشبه به حالا من المشبه. وهذا ما يبرره تصريحه في أكثر من موطن بأن الحال «خبر في الحقيقة»<sup>(١)</sup>.

ولقد كانت تلك النظرة إلى التشبيه فيما يبدو وراء ما ذهب إليه معظم البلاغيين من أن التشبيه إذا حذفت منه الأداة يظل تشبيها (بليغا) ولا يصبح استعارة أو مجازا، فلقد قام هذا الرأي على أساس أن معنى التشبيه يتمثل بالعلاقة الإسنادية بين طرفيه، فليس هو معنى الأداة، فدور الأداة فقط تحديد هذا المعنى والدلالة - وظيفيا - عليه، وقد عد عبد القاهر الجرجاني أداة التشبيه (كأن) من الأدوات التي تلخص بمعناها معنى الجملة<sup>(٢)</sup> والتي - على حد تعبير عبد القاهر السابق - «تناول ما تناوله بالتقليد وبعد أن يستند شيء إلى شيء» ويمقتضي ذلك أن حذف أداة التشبيه وحدها لا يغير من دلالة التركيب على التشبيه (ولا يصير استعارة)، وذلك لبقاء الإسناد الذي يمثل الفارق الجوهرى في نظره - فيما يبدو - بين التشبيه والاستعارة، فنحن في التشبيه نثبت - عن طريق الإسناد - معنى المشبه به للمشبه، أما في الاستعارة فإن الاسم المستعار لا يثبت معناه، ولكنه يقع في حيز إثبات معنى آخر - يقول عبد القاهر في ذلك -

---

(١) انظر: دلائل الإعجاز ص ١٣٣ وأسرار البلاغة ص ٢٦٥ ولقد لاحظ في هذا الصدد أن هناك من صور التشبيه مالا تتمثل بين طرفيه علاقة إسنادية يثبت فيها معنى المشبه به للمشبه، وذلك كالصورة التي يقع فيها المشبه به مضافا إلى المشبه كما في قول امرئ القيس مثلا: «له أبطال ظي وساقا نعاما...» البيت . ولكن إذا لاحظنا تصريح عبد القاهر في موطن آخر بأن «الإضافة في الاسم كالإسناد في الفعل» أدركنا إلى أي حد كانت نظرة الرجل إلى التشبيه قائمة على أساس واضح لا اضطراب فيه لديه انظر أسرار البلاغة ص ٣٩

(٢) انظر دلائل الإعجاز ص ٥.



«... إذا قلت زيد أسد ورأيت أسدا (هكذا ولعلها رأته أسدا أو أنت أسد)»<sup>(١)</sup>  
 فقد جعلت اسم المشبه به خبرا عن المشبه، والاسم إذا كان خبرا عن الشيء كان خبرا  
 عنه إما لإثبات وصف هو مشتق منه ذلك الشيء كالانطلاق في قولك (زيد منطلق) أو  
 إثبات جنسية هو موضع لها كقولك هذا رجل، فإذا امتنع في قولنا «زيد أسد» أن تثبت  
 الجنسية لزيد على الحقيقة كان لإثبات شبه من الجنس له... وأما الحال التي قلنا إن  
 الاسم فيها يكون استعارة... فهي حالة إذا وقع الاسم فيها لم يكن الاسم فيجتلبا  
 لإثبات معناه...»<sup>(٢)</sup>.

وهذا الرأي الذي يذهب إليه عبد القاهر في التشبيه المحذوف الأداة براء السكاكي  
 أيضا مرددا الحجة السابقة نفسها فهو يقول:

«ليس من الواجب في التشبيه ذكر كلمة التشبيه، بل إذا قلت «زيد أسد» واكتفيت  
 بذكر الطرفين عد تشبيها... لأنك حين أوقعت «أسدا» وهو مفرد غير جملة خبرا لزيد  
 استدعى أن يكون هو إياه مثله في «زيد منطلق» في أن الذي هو زيد بعينه منطلق وإلا  
 كان «زيد أسد» مجرد تعديد نحو خيل، فرس لا إسنادا... فيلزم لامتناع جعل اسم  
 الجنس وصفا للإنسان حتى يصح إسناده إلى المبتدأ المصير إلى التشبيه»<sup>(٣)</sup>.

فالسكاكي هنا يبرر ما يراه من أن التشبيه المحذوف الأداة بظل تشبيها بأن إيقاع  
 اسم الجنس خبرا عن الإنسان في «زيد أسد» يقتضى التشبيه ضرورة، وإلا لم يكن لهذا  
 الإخبار معنى أو لم يكن إسنادا، ومودى ذلك أن أساس المعنى التشبيهي في نظره ليس  
 هو الأداة، بل هو الإسناد.

ونستطيع بناء على ما تقدم من نصوص أن نقرر أن عد التشبيه - دون الاستعارة -  
 غرضاً أو معنى (بهذا المفهوم) لدى هؤلاء إنما كان يستند على أساس أن الدلالة عليه  
 -دونها - هي دلالة إسنادية.

(١) هذا الاستدراك على المحقق يستند لدى هلي عدة أمور:

أ- تعليق عبد القاهر على المثالين، وهو التصريح بأن كلمة أسد خبر عن المبتدأ، وهذا لا يتفق مع «رأيت  
 أسدا».

ب- أن كلمة «أسد» في رأيت أسدا لا يثبت معناها وإنما الميث هو الرزية الواقعة عليها.

ج- أن نفس هذا المثال «رأيت أسدا» قد ورد بعد ذلك في النص نفسه باعتباره ضمن أمثلة الاستعارة لا  
 التشبيه.

وحدير بالذكر أن هذا الخطأ في التحقيق قد سار عليه الدكتور محمد عبد النعم خفاجي. انظر تحقيقه  
 للكتاب ج ٢ ص ١٩٩ مكتبة القاهرة ١٩٧٩ م.

(٢) أسرار للاغة ص ٢٦٥ - ٢٦٦.

(٣) مفتاح العلوم ص ١٥١ وانظر: المثل السائر ص ١٣٩ ط. المطبعة البهية بمصر سنة ١٣١٧ هـ.

### (ج) القصد:

إذا كانت الدلالة على هذا المعنى هي دلالة نظم وتركيب فإن مقتضى ذلك أنها دلالة قصدية إرادية؛ وذلك لأن التركيب ليس إلا نتاجاً للقصد، فالقصد لا يتعلق بالمفردات إلا لغاية التركيب، هذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر الجرجاني حيث يقول:

... ليت شعري كيف يتصور وقوع قصد منك إلى معنى كلمة من دون أن تريد تعليقها بمعنى كلمة أخرى؟<sup>(١)</sup>.

ذلك الارتباط الوثيق بين الدلالة التركيبية والقصد يبرر ما ألحنا إليه في صدر هذا الفصل من أن إطلاق مصطلح المعنى على ما تفرزه تلك الدلالة من أغراض كان أكثر استخدامات المصطلح شيوعاً في تراثنا العربي، وذلك لأن المادة المعجمية لهذا المصطلح كانت تدور غالباً - كما حددتها المعاجم - حول معنى القصد، ففي تلك المعاجم:

«يقال عنيث بالقول كذا أي أردت وقصدت، ومعنى الكلام ومعناته ومعنيته مقصده، تقول: عرفت ذلك في معنى كلامه وفي معناه كلامه، وفي معنى كلامه أي فحواه»<sup>(٢)</sup>.

فكلمة المعنى هي مشتقة من عنى بمعنى قصد، واشتقاقها على تلك الصيغة (مفعّل) يحتمل أمرين:

(أ) أن تكون مصدراً لهذا الفعل ويكون مفهومها قصد التكلم توجيه الدلالة في كلامه إلى غرض خاص.

(ب) أن تكون اسم مفعول أي مخففة من «معنى» بالتشديد، وحيث أنه يكون مدلولها: الصورة الذهنية التي يمثّلها التكلم، أو بعبارة أخرى: الغرض المقصود لا نفس القصد، وقد اختار أبو هلال العسكري كونها مصدرًا، فهو يقول:

... ومثله قولك: دخلت مدخلا حسناً أي دخولا حسناً، ولهذا قال أبو علي رحمه الله عليه: إن المعنى هو القصد لا ما يقصد إليه من القول، فجعل المعنى القصد لأنه مصدر»<sup>(٣)</sup>.

(١) دلائل الإعجاز ص ٣١٥، وانظر: ابن تيمية/ الإيمان ص ٦٩.

(٢) نظر: تاج اللغة وصحاح العربية/ الجوهري ج ٢ ص ٥٢٣، ولسان العرب/ ابن منظور ج ١٩ ص ٣٤١، والقاموس المحيط/ ج ٤ ص ٣٦٧.

(٣) أبو هلال العسكري/ الفروق اللغوية ص ٢٢ مكتبة القدسي سنة ١٣٥٣ هـ.

وأبو هلال في إشارته لمصدرية الصيغة وتفسيره لها بمعنى القصد كان على وعى بأنها تحتل الاحتمال الثاني، أى أن تكون اسم مفعول بمعنى غرض التكلم ومقصوده من الكلام، فهو يقول فى الوطن نفسه:

«وقد يكون معنى الكلام فى اللغة ما تعلق به القصد»، كما يصرح بعد ذلك بأن الغرض هو المقصود بالقول أو العمل<sup>(١)</sup>.

على أن هذين المدلولين للمصطلح هما بمثابة وجهين لعملة واحدة، أعنى أنه لا يتصور أحدهما دون الآخر، فتوجه إرادة التكلم وقصده إلى القول لا يكون إلا من أجل الدلالة على الغرض، والغرض لا يكون غرضاً إلا إذا تعلق به القصد، وهذا ما يشير إليه بعض المناطقة حيث يقول: «المعنى إما مفعّل كما هو الظاهر من عنا معنى إذا قصد، أى: المقصد، وإما مخفف معنّى بالتشديد اسم مفعول منه أى المقصود، وأيا كان فهو لا يطلق على الصورة الذهنية من حيث هى بل من حيث إنها تقصد من اللفظ»<sup>(٢)</sup>.

القصد إذن سمة جوهرية من سمات هذا المستوى الذى نحن بصدده من مستويات المعنى، فإذا كانت الدلالة على المعنيين السابقين ترتد إلى العرف والمواضعة فإن الدلالة على العرض لا تكون إلا وليدة الإرادة وتناج القصد، فالفرق بين الكلمة فى مستون المعاجم أو ذاكرة الفرد وبينها فى الكلام هو فرق ما بين المادة الغفل والمادة المصنوعة؛ فهو فى الحال الأولى صورة حيادية جامدة، أما فى الحال الثانية فهى أداة متفاعلة موجهة بقصد التكلم إلى غاية وغرض، ومن ثم كان إبراز التقابل بين «الوضع» فى الحال الأولى و«القصد» فى الحال الثانية هدفاً من أهداف عبد القاهر وغيره من المهتمين بقضية المعنى. يقول عبد القاهر:

«لا يصير «ضرب» خبراً عن زيد بوضع اللغة بل بمن قصد إثبات الضرب فعلاً له، وهكذا «ليضرب زيد» لا يكون أمراً لزيد باللغة، ولا «اضرب» أمراً للرجل الذى تخاطبه وتقبل عليه من بين كل من يصح خطابه باللغة بل بك أيها التكلم، فالذى يعود إلى واضع اللغة أن «ضرب» لإثبات الضرب وليس لإثبات الخروج، وأنه لإثباته فى زمان ماضٍ وليس لإثباته فى زمان مستقبل، فأما تمين من يثبت له فيتملى بمن أراد ذلك من المخبرين والمعتبرين عن ودائع الصدور والكاشفين عن المقاصد...»<sup>(٣)</sup>.

لقد أراد عبد القاهر بهذا أن يضع حداً فاصلاً بين ما للغة وما للتكلم من عناصر الدلالة فى الكلام، فاللغة هى التى تحدد فى الفعل «ضرب» أنه يدل - معجمياً - على

(٢) نزوح الشمس/ ٢٢٢.

(١) انظر. السابق ص ٢٣

(٣) أسرار البلاغة ص ٢٢٥

إثبات الضرب ووظيفيا على إثباته في زمن المضي، أما ما يرجع إلى المتكلم فهو تعيين الفاعل الذي يثبت له هذا المعنى، وإلى ذلك يشير بعض البلاغيين المتأخرين قائلا:

«تعيين الفاعل منسوب إلى قصد المتكلم ومفوض إليه... والعائد إلى الواضع تعيين المعنى وأنه لإثبات الحدث المقترن بالزمان للفاعل...» (١).

والمقصود بتعيين الفاعل هنا توجيه ضمير المخاطب وقصده إلى الفاعل المعين الذي يود إسناد الفعل إليه، بحيث يأتي ذكره على لسانه دليلا على هذا القصد إليه.

على أن النص السابق لعبد القاهر يقتضي أن الصيغة قد يتعين فاعلها، أي تكون الجملة تامة من حيث القالب النحوي (كما في اضرب مثلا) ثم لا يكون لها دلالة إذا لم يكن هناك قصد من المتكلم إلى معناها، وهو رأى صرح به كثير من المتكلمين والاصوليين في هذا الصدد، فلقد قال بعض هؤلاء:

«إن قول المقاتل «افعل» قد يوجد ولا يكون أمرا إذا لم يكن قصد إلى طلب الفعل» (٢).

وقال بعضهم في تحديد دلالة الخبر:

«لا يكفي في كونه خبرا صيغة القول ونظامه، ولا المواضع المتقدمة، بل لا بد فيه من أن يكون المتكلم مريدا للإخبار به عما هو خبر عنه؛ لأن جميع ما قدمناه قد يحصل ولا يكون خبرا إذا لم يكن مريدا لما قلناه، ومتى حصل مريدا صار خبرا...» (٣).

إن القصد في هذا التصور ليس فارقا - فحسب - بين الكلم المفردة التي هي من مواضع اللغة وبين الكلم، بل إنه يفرق أيضا بين كلام (٤) وكلام، فكان الكلام في نظر هؤلاء يظل معطل الدلالة أو لادلالة له ما لم نتيين قصد المتكلم إليه، ويبدو أن هذا الرأي الذي لا يخلو من غرابة كان ذا حظ من عموم في تراثنا العربي، وهذا ما يشير إليه التهانوي بقوله:

---

(١) السالكوني على المطول ص ١١٦.

(٢) انظر: شرح الوقاف ص ١٩١.

(٣) القاضى عبد الجبار/ النفس في أبواب التوحيد والعدل ج ١٥ ص ٣٢٣.

(٤) لقد تبين هؤلاء ذلك الرأى - فيما يبدو لنا - لما يتعلق به من قضايا نفس العقيدة، كالقول بإيمان من طلق بكلمة الكفر وهو مؤمن، وحسم الاعتداد بكلام النائم والسامى، أو بخبر المجنون أو من لا يصح منه قصد. انظر في ذلك القاضى عبد الجبار/ النفس في أبواب التوحيد والعدل ج ٨ ص ٩ وكذا الكشف ج ٢ ص ٣٤٥، والمزهر ج ١ ص ٣٨.

«وبالجملة فأهل العربية يشترطون القصد في الدلالة، فما يفهم من غير قصد من المتكلم لا يكون مدلولاً للفظ عندهم»<sup>(١)</sup>.

وعما هو جدير بالذكر في هذا المقام أن إلحاح هؤلاء على انتماء دلالة الكلام إلى قصد المتكلم لا يعني أن الدلالات الوضعية للكلم لا أثر لها في تلك الدلالة، فتلك الدلالات (وإن لم يتعلق القصد بها في ذاتها) هي - في نظرهم - بمثابة المعين الذي يفترق منه المتكلم، والذي يدونه لا يبين له قصد، ولا تستقيم له دلالة.

يقول القاضي عبد الجبار:

«اعلم أن من حق المواضعة أن تؤثر في كونه دلالة، وإن كان لا بد مع المواضعة من اعتبار حال المتكلم في كونه دلالة... وإنما شرطنا المواضعة لأن وجودها يصير له معنى وإلا كان في حكم الحركات وسائر الأفعال وفي حكم الكلام المهمل فلا بد من اعتبارها...»<sup>(٢)</sup>.

فدلالة الكلام على معناه لا غنى لها عن الدلالات الوضعية، فتلك الدلالات هي أعراف ومواضعات عامة يتركها أبناء اللغة على حد سواء، وهي - من ثم - وسيلة ضرورية للتواصل بين المتكلم والسامع يركز عليها الأول في تشكيل الدلالة، ويستند عليها الأخير في فهمها، وقد أشار عبد القاهر الجرجاني إلى أن الكلام لا يتصور دون علم كل من المتكلم والسامع بتلك الدلالات... يقول:

«معلوم أنك أيها المتكلم لست تقصد أن تعلم السامع معاني الكلم المفردة التي نكلمه بها، فلا تقول: خرج زيد لتعلمه معنى «خرج» في اللغة ومعنى «زيد»، كيف؟ ومحال أن تكلمه بالفاظ لا يعرف هو معانيها كما تعرف»<sup>(٣)</sup>.

إن الدلالات الوضعية - في تلك النظرة - هي بمثابة التربة التي تستنبت فيها الدلالة التركيبية القصدية على معاني الكلام، أو كما يقول ابن سنان: «... المواضعة تجري مجرى شحذ السكين وتفويم الآلات، والقصد يجري مجرى استعمال الآلات بحسب ذلك الإعداد»<sup>(٤)</sup>.

---

(١) النهابي (محمد على القاروني) كشاف اصطلاحات الفنون ج ٢ ص ٢٩١ تحقيق د. لطفى عبد النديم / المؤسسة المصرية لتأليف والنشر سنة ١٩٦٣م.

(٢) القاضي عبد الجبار / ألفى في أبواب التوحيد والمعدل ج ١٦ ص ٣٤٧ تحقيق أمين الخولي / دار الكتب سنة ١٩٦٦م وكذا التنكرة في أحكام الجواهر والأغراض / ص ٢٧.

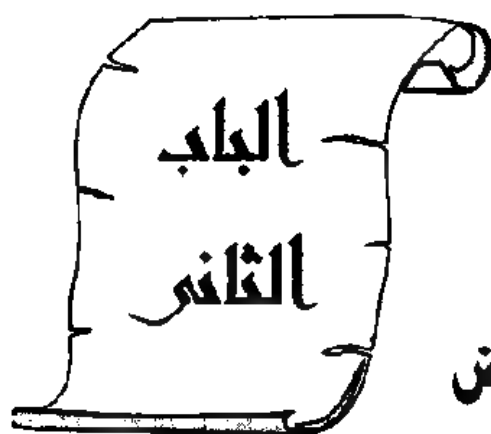
(٣) دلائل الإعجاز ص ٣١٥.

(٤) ابن سنان الحفاجي / سر الفصاحة ص ٣٣، وانظر: المزهري ج ١ ص ٢٨.

ولذا كان الغرض كما ذكرنا في صدر هذا الفصل يمثل في نظر هؤلاء أصل المعنى في كل صورة كلامية سواء أكانت تلك الصورة تقريرية مجردة أم بلاغية فنية فإن ذلك يدعونا إلى أن نسأل: ما الفرق بين هاتين الصورتين في نظر البلاغيين؟ وما المعايير التي استندوا إليها في تمييز كل منهما؟

هذا هو موضوع حديثنا في الباب الثاني..

\*\*\*



## صورة الدلالة على الغرض

---



تمهيد

الفصل الأول، الصورة النمطية (الدلالة المجردة).

الفصل الثاني، الصورة الفنية (المعنى البلاغي).







## تمهيد

حين ألقى الجاحظ عباراته الشهيرة في المعنى ( . . . المعاني مطروحة في الطريق، يعرفها العربي والعجمي، والبدوي والقروي، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخير اللفظ، وسهولة المخرج، وصحة الطبع، وكثرة الماء، وجودة السبك، وإنما الشعر صياغة، وضرب من النسيج، وجنس من التصدير. . . )<sup>(١)</sup> - أقول حين ألقى الجاحظ تلك العبارات لم يكن يهدف - فيما نرى - إلى المفاضلة بين المعنى واللفظ، بل بين مستويين من المعنى في شكلين متمايزين من أشكال التعبير، فمصطلح المعنى في هذا الفصل لا يعنى به الجاحظ سوى الفكرة المجردة للبندلة أو - على حد تعبيره - المطروحة في الطريق، وهي تلك التي يتمخض عنها التعبير التقريري الذي تستخدم فيه الالفاظ استخداما إشاريا عايتة النقل أو التوصيل المجرد للمعنى، أما مصطلح اللفظ الذي يشيد به الجاحظ جاعلا الشأن فيه والشعر به فليس المقصود به اللفظ مجردا عن المعنى، بل هو ذلك التعبير الفني الذي يتخير الشاعر الفاظه ويحيد سبكها، فتتفاعل دلالاتها مجسدة مستوى فنيا من المعنى لا يتسم بالتجرد والابتذال بل بالتصويرية والتفرد.

وعلى هذا فإن تهوين الجاحظ من شأن المعاني المطروحة في الطريق هو في الوقت نفسه تهوين من شأن العبارات الحرفية، وإخراج لها من حيز الشعر، كذلك فإن إعلاء من شأن الالفاظ المتخيرة هو بالتالي إعلاء وتقدير لقيمة المعاني والإيحاءات الخاصة التي تشعها بحسن صوغها وإبداع سبكها وتشكيلها.

لقد كان لتلك التفرقة بين هذين المستويين من المعنى في نظر الجاحظ ديوها - إن لم يكن تأثيرها العميق - لدى كثير من النقاد والبلاغيين، ففي ضوءها عولجت كثير من القضايا المتعلقة بالمعنى (كقضية اللفظ والمعنى وقضية السراقات)<sup>(٢)</sup> في تراثنا النقدي، وعلى أساسها (وهذا ما يعني الآن) قامت النظرة إلى المعنى، وانبثق منهج تناوله وتحليله في ميدان البحث البلاغي.

فلقد حفل تراثنا البلاغي بالموارنة والتبسييز بين صورتين من صور (٣) الدلالة على الغرض أو المعنى الواحد: إحداهما: صورة نمطية يظل المعنى سمها غفلا ساذجا متداولاً

(١) الجاحظ / الحيوان ج ٣ ص ١٣١ تحقيق عبد السلام هارون ط. مصطفى البابي الحلبي.

(٢) انظر بحث للماحسني / المعنى لشعري في النقد العربي ص ٢٤٨ وما بعدها

(٣) بمعنى بالصورة ها طريقة التعبير عن المعنى، تلك التي تكون تقريرية حرفية تارة، بلاغية لمية تارة أخرى. ومصطلح على تسميتها في الحال الأولى بالصورة النمطية وفي الحال الثانية بالصورة الفنية

بين الناس، والثانية: صورة فنية يتشكل المعنى بها في شكل تعبيرى متفرد، يتفصل به من حيز السناجة والتداول إلى حيز الفنية والإبداع.

يقول عبد القاهر الجرجاني في إبراز هذا التمايز بين الصورتين: «إن من شأن المعانى أن تختلف عليها الصور، وتحدث فيها خواص ومزايا بعد أن لا تكون، وبذلك ترى الشاعر قد عمد إلى معنى مبتذل فصنع فيه ما يصنع الصانع الخاذق إذا هو أغرب في صفة خاتم، وعمل شنف، وغيرهما من أصناف الحلوى» (١).

وعبد القاهر يورد هذا النص في سياق رده على من أسماهم «أصحاب اللفظ»، وهذا - في حد ذاته - دليل على أن الخواص والمزايا التي تحدثها الصورة الفنية وتنفرد بها في نظره لا تنبثق من مجرد الفاظها أو سطوحها الخارجى، بل هي خواص ومزايا دلالية، فمزية تلك الصورة هي في أنها لا تدل على أصل المعنى فحسب، بل إنها تصيف إليه وتريه بدلالات أخرى فنية لا تنبع إلا من شكلها التبعيري الخاص (٢)، فإذا كنا في اللغة النمطية إزاء مستوى واحد من المعنى هو مجرد الغرض فإننا مع اللغة الفنية إزاء مستويين أحدهما الغرض، وثانيهما ما تجسده تلك اللمعة في دلالتها التصويرية عليه.

وعلى هذا الأساس بنى عبد القاهر رأيه في مزية المفسر على التفسير، وذلك أن «المفسر يكون له دالتان: دلالة اللفظ على المعنى، ودلالة المعنى الذى دل عليه اللفظ على معنى لفظ آخر، ولا يكون للتفسير إلا دلالة واحدة وهي دلالة اللفظ» (٣).

في إطار تلك النظرة نستطيع أن نوقى - دوما تعف - بين موقعين مختلفين وقفهما عبد القاهر إزاء المعنى، فهو في بعض النصوص يبدو مهوِّناً من شأن المظهر مخرجاً له من ميزان الحكم على الشعر والأدب، على حين يبدو في بعضها الآخر معلماً من قيمته راداً إليها السر في بلاغة القول والجمال الفني في التعبير، فهو يقول - على سبيل المثال - في الموقف الأول:

(١) دلائل الإعجاز ص ٣٦٨ وانظر ص ٣٢٤ و ص ٣٢٧.

(٢) تشابه تلك التفرقة مع تفرقة ريتشارد بين الاستخدامين (العلمي والانفعالي) للغة فهو يقول: «... القضية قد نستخدم من أجل الإشارة التي تحدثها سواء أكانت هذه الإشارة صادقة أم كاذبة وهذا هو الاستخدام العلمى للغة، ولكن القضية قد نستخدم أيضاً من أجل ما تولده الإشارة التي تحدثها من آثار الانفعال والموقف، وهذا هو الاستخدام الانفعالي للغة - انظر ريتشارد، مبدئى النقد الأدبى ص ٣٢٨ ترجمة د محمد مصطفى بدوى / المؤسسة المصرية العامة للتأليف سنة ١٩٥٢م

(٣) دلائل الإعجاز ص ٣٤١ - ٣٤٢

«اعلم أن الداء الدوى، والذي أعيا أمره في هذا الباب غلط من قدم الشعر بمعناه، وأقل الاحتفال باللفظ، وجعل لا يعطيه من المزية إن هو أعطى إلا ما فضل عن المعنى، يقول: ما في اللفظ لولا المعنى؟ وهل الكلام إلا بمعناه؟»<sup>(١)</sup>.

ثم يقول في الموقف الثاني:

«... إن الفصاحة والبلاغة وسائر ما يجسرى في طريقهما أوصاف واجعة إلى المعنى، وإلى ما يدل عليه بالالفاظ دون الالفاظ أنفسها...»<sup>(٢)</sup>.

فتأمل هذين الموقفين في ضوء النظرة التي نحن بصدها لدى عبد القاهر يكشف بوضوح عن أنه ليس هناك تناقض أو اختلاف بينهما؛ إذ إن المعنى في النص الأول هو الغرض في صورته الحرفية المجردة، أما في النص الثاني فهو ما يستشف من الصورة الفنية أو الدلالة الفنية على الغرض.

والتساؤل الآن هو: ما المنهج الذي سار عليه عبد القاهر الجرجاني والبلاغيون من بعده في تحليلهم لمزية الصورة الفنية؟

إنه إذا كان في الصورة الفنية من المعنى ما تتسع دائرته عن مجرد الغرض، وكان ذلك هو سر مزيته وقيمتها الفنية في تلك النظرة فلقد كان من الطبيعي أن يكون المنهج الذي اصطنعه البلاغيون في تحليل تلك المزية أو القيمة هو مقارنة الصورة الفنية بصورة أخرى نمطية (مفترضة في أغلب الأحيان) تتفق معها في «أصل المعنى» وتقتصر دلالتها عليه فحسب... وهذا يقودنا إلى تساؤل آخر مؤداه:

- ما طبيعة كل من هاتين الصورتين؟
- وما علاقة كل منهما بالمعنى؟
- وما الخصائص أو المعايير التي ميزها البلاغيون وتوقفوا إزاءها في كل منهما؟

وهذا ما سنعالجه في المبحثين التاليين:

---

(١) السابق: ص ١٩٤.

(٢) السابق: ص ٢٠٠، وانظر ص ٣٥.



# الصورة النمطية (الدلالة المجردة)



١- المحافظة على وضعية الدلالات الإفرادية.

٢- الوقوف عند مستوى الصحة النحوية.

٣- التزام النمط التالي للإسناد.

الصورة النمطية هي أبسط شكل تعبيرى يفيد المعنى ويمثل أدنى درجات الدلالة عليه، بمعنى أنها إن نقصت بعض عناصرها اختلت الدلالة، وانعدمت الفائدة، وإن تغيرت بساطتها (بالتحوير في طريقتهما في استخدام الكلم أو في تركيبها) سمت الدلالة في درجات الفنية بزيادتها على أصل المعنى، وكنا - حيثئذ - إزاء صورة فنية لا نمطية، فنحن إذا قلنا - مع عبد القاهر - : إن سبيل الكلام سبيل التصوير، وأن صور التعبير عن المعنى الواحد هي كالأشكال الحلى فإن الصورة النمطية من تلك الصور تكون بمثابة الشكل الأدنى من تلك الأشكال، ذلك أنها باقتصار دلالتها على أصل المعنى فحسب وبقاءه معها غفلا ساذجا إنما نشبه ذلك الشكل الذى - على حد تعبير عبد القاهر - ولم يعمل صانعه فيه شيئا أكثر من أن يقع عليه اسم الحاتم إن كان خالما والشف إن كان شفا. (١).

وطبيعى أن اهتمام البلاغيين بتلك الصورة لم يكن اهتماما بها فى ذاتها، بل باعتبارها تمثل - فى نظرهم - النواة الحرفية فى الصورة الفنية، والأصل الذى يجرى منها عند تحليلها لتولون به، وتتجلى قيمتها وأثرها الفنى فى المعنى بالقياس إليه.

وستطبع أن نستجلى خصائص تلك الصورة لدى البلاغيين عن طريق تحديد طبيعة علاقتها بكل من الداليتين (الإفرادية والنحوية)، وتلك الخصائص هي:

١- المحافظة على وضعية الدلالات الإفرادية.

٢- الوقوف عند مستوى الصحة النحوية.

٣- التزام النمط التالي أو العقلى للإسناد.

وتلك الخصائص هي ما ستاولها فيما يلى:

(١) انظر: السابق، صفحات ١٩٦ - ١٩٧ - ٢٢٤.

## أولاً - المحافظة على وضعية الدلالات الإفرادية،

فمن خصائص تلك الصورة في نظر البلاغيين أنها تتعامل مع الكلم في حدود دوائرها الوضعية في عرف الاستعمال، فالاستخدام الوضعي للكلم هو ما يوائم تلك الصورة التي لا تدل إلا على أصل المعنى، وقد برر البلاغيون ذلك بأن الدلالة الوضعية لا تحتل (كما هو شأن تلك الصورة) ريادة أو نقصاً. يقول السكاكي في ذلك:

«... إن محاولة إسراد المعنى الواحد بطرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه والنقصان بالدلالات الوضعية غير ممكن، فإنا إذا أردت تشبيه الخد بالورد في الحمرة مثلاً، وقلت: خد يشبه الورد امتنع أن يكون كلام سؤد لهذا المعنى بالدلالات الوضعية أكمل منه في الوضوح أو أنقص، فإنا إذا أقمنا مقام كل كلمة منها ما يرادها فالسامع إن كان عالماً بكونها موضوعة لتلك المفهومات كد يهيم منها كفهيم من تلك من غير تفاوت في الوضوح، وإلا لم يفهم شيئاً أصلاً» (١).

فالدلالات الوضعية في نظر السكاكي هي دلالات غير متفاوتة؛ لأنها تخط واحد ذو درجة ثابتة من الدلالة على المعنى، بها يتحقق الفهم وبدونها ينعدم، وقد رتب السكاكي (ومن تابعه من البلاغيين) على ذلك أن الصورة البيانية التي يبحثها علم البيان لا تؤدي وظائفها الفنية من خلال تلك الدلالة، فاستخدام الكلم في الصورة المجازية مثلاً هو استخدام خاص تنحرف فيه الكلمة عن أصل وضعها لترود أفاقاً دلالية جديدة يكون لها أثرها في المعنى أو الغرض المدلول عليه بها، وبناء على ذلك فإن الأثر الفني لتلك الصورة لم يكن يتضح - في نظر هؤلاء - إلا عن طريق مقارنتها بصورة أخرى ذات دلالة وضعية على نفس معناها، وذلك كي يتضح الفارق الدلالي بين الصورتين عن طريق تلك المقارنة.

في ظل هذا التصور لم يبحث البلاغيون المجاز إلا مقترناً أو تالياً لمبحث الحقيقة، باعتبار أن الاستخدام الحقيقي هو النمط الوضعي الذي انحرف عنه الاستخدام للمجازي، فالحقيقة هي:

«كل كلمة أريد بها ما وقعت له في وضع واضح» (٢) أو هي: «الكلمة المستعملة فيما هي موضوعة له من غير تأويل في الوضع» (٣)، أو هي: «اللفظ الدال على موضوعه الأصلي» (٤)، فإذا أضفنا إلى ذلك ما صرح به غير واحد منهم من أن «لكل مجاز حقيقة» (٥) أدركنا أن الاستخدام الوضعي للكلمة كان يمثل في نظرهم الأصل الذي

(١) مفتاح العلوم ص ١٤٠، وانظر نهاية الإيجار في دراية الإعجاز ص ٩.

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٨٤ (٣) مفتاح العلوم ص ١٥٢

(٤) الجامع الكبير ص ٢٨، وانظر. الصحاح ص ١٦٧.

(٥) الصناعات ص ٢٦٧، أسرار البلاغة ص ١٩٠، المنصفي ص ٢٦٩، اللسان ص ٢٥

ينفى تجريده عند الاستخدام المجازى لها حتى يتبين بالقياس إليه قيمة تجاوزه له وتمايزه منه .

وإذا كن الاستخدام الوصفي للكلم في نظر هؤلاء هو خصيصة من خصائص الصورة المبطنة التي تدل على الغرض أو أصل المعنى دلالة مباشرة من جهة، وتعد أصلا للصورة الفنية الدالة عليه من جهة أخرى - أقول إذا كان الأمر كذلك فإنه يفسر موقفهم - أو موقف معظمهم - من التشبيه، وقد سبق أن ذكرنا أن التشبيه كان يعد في نظرهم أحد أغراض الكلام أو معانيه، وهنا تشير إلى أن الصورة التشبيهية<sup>(١)</sup> المجردة كانت تعد في نظرهم - فيما أرى - إحدى الصور النمطية التي نحن بصدددها، ودليلنا على ذلك أمران:

(أ) أن دلالات الكلم في تلك الصورة هي دلالات وضعية، ينطبق هذا على طرفي التشبيه اللذين لا يقصد بكل منهما إلا ما وضع له، كما ينطبق على أداة التشبيه إن وجدت؛ لأن دلالة الأداة على التشبيه هي دلالة وظيفية نحوية، وقد سبق أن ذكرنا أن «الوضع» هو أحد خصائص تلك الدلالة، يقول عبد القاهر في البرهنة على أن التشبيه ليس من المجاز:

«كل متعاط تشبيه صريح لا يكون نقل اللفظ من شأنه ولا من مقتضى غرضه، فإذا قلت: زيد كالأسد، وهذا الخبر كالشمس في الشهرة لم يكن منك نقل اللفظ عن موضعه، ولو كان الأمر على خلاف ذلك لوجب ألا يكون في الدنيا تشبيه إلا وهو مجاز، وهذا محال؛ لأن التشبيه معنى من المعاني وله حروف وأسماء تدل عليه، فإذا صرح بذكر ما هو موضوع للدلالة عليه كان الكلام حقيقة كالحكم في سائر المعاني»<sup>(٢)</sup>.

(ب) أن التشبيه للمجرد أو «الصريح» على حد تعبير عبد القاهر كان يعد - في نظر البلاغيين - أصلا لصورتى «التمثيل» و «الاستعارة» اللتين أشاد البلاغيون بيلغتهما وأولوهما عناية فائقة، وهذا ما لا نود الاستطراد في التدليل عليه الآن، وحسبنا ما أن نشير إلى قول عبد القاهر:

«التشبيه كالأصل في الاستعارة، وهى شبهة بالقرع له أو صورة مقتضضة من صورته»<sup>(٣)</sup>.



(١) نعى بها تلك التي لم تتحول لتصبح تمثيلا أو استعارة كما سنعرض لذلك بعد قليل

(٢) أسرار البلاغة ص ١٩٤ - ١٩٥، نهاية الإيجاز ص ٧٧، ومفتاح العلوم ص ١٤٠ والإيضاح ص ١٢.

(٣) السابق ص ٢.

## ثانيا - الوقوف على مستوى الصحة النحوية:

يقول عبد القاهر الجرجاني:

«إن الكلام لا يستقيم ولا تحصل منافعه التي هي الدلالات على المقاصد إلا مراعاة أحكام النحو فيه من الإعراب والترتيب الخاص... وذلك أنه لا تتصور الزيادة والتقصير في جريان أحكام النحو في الكلام...» (١).

ويقول في موطن آخر:

«إذا ثبت أن سبب فساد النظم واختلاله ألا يحصل بقوانين هذا الشأن ثبت أن سبب صحته أن يعمل عليها، ثم إذا ثبت أن مستتب صحة وفساده من هذا العلم ثبت أن الحكم كذلك في مزيتة والفضيلة التي تعرض فيه...» (٢).

إن تأمل هذين النصين يكشف لنا بوضوح أن للنظم أو «توخي معاني النحو بين معاني الكلم» مستويين متميزين في نظر عبد القاهر:

أحدهما - نظم نمطي مجرد: تستقيم به التراكيب استقامة نحوية، تتأدى بها المقاصد والأغراض، وهذا النظم ضروري في الكلام؛ إذ به تكون صحته وبدونه يكون اختلاله وفساده، ومن ثم كانت إشارة عبد القاهر إلى أنه لا يتصور فيه نقص أو زيادة.

وثانيهما - نظم فني: تسمو (٣) دلالاته إلى «مستوى المزية والفضيلة»، ذلك المستوى الذي هو في نظر عبد القاهر إضافة تضاف إلى مستوى الصحة النحوية، فعبارة عبد القاهر تدل على أن النظم أو الأساليب الفنية لا ترتقي محلقة في أجواء الفن إلا إذا استقامت حركتها أولا في أرض النحو، يقول في ذلك أحد الباحثين المعاصرين:

«تبيّن لعبد القاهر أن الانفصال بين الدراسة اللغوية والدراسة الأدبية انفصال قد يجس على كليهما، فإذا بلغت الدراسة اللغوية نضجها عطفت على الأدب... وبعبارة أخرى إن اللغة أنظمة يعطي بعضها بعضاً، ولا بد أن نعرف ما يعطيه الأدب للنحو، ولا بد أن نعرف من وجه آخر ما يمكن أن يعطيه النحو للأدب» (٤).

(١) أسرار البلاغة ص ٥١، وانظر: دلائل الإعجاز ص ٢٣.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٦٧.

(٣) مقتضى حديث عبد القاهر عن مستوى المزية في النظم أنه يحتمل عكس مستوى الصحة لديه - النقص والزيادة، فقد تحط درجته حتى يقارب مستوى الصحة المجردة، وقد يرقى في درجات الفن إلى ما لا نهاية حتى يتحقق به الإعجاز. وانظر السابق ص ٦.

(٤) د. مصطفى ماصف/ قراءة في دلائل الإعجاز. مقال بمجلة فصول. العدد الثالث ص ٣٦ سنة ١٩٨١ م.



لقد شغلت المقارنة بين هذين المستويين من النظم حيزاً كبيراً من فكر عبد القاهر واهتمامه، بل أكاد أقول إن كتاب «دلائل الإعجاز» لا يخرج في عمومته عن إثبات مقولة عامة مؤداها: أن النظم المجرد الذي تتحقق به الصحة والنظم المعنى الذي تتحقق وتتفاوت فيه المزية يتعاملان مع مادة واحدة هي الكلم وينطلقان من نقطة بدء واحدة هي النحو: فإعجاز القرآن هو في أنه قد حقق بوسائل اللغة وإمكاناتها المتاحة للجميع ما تقصر دونه الهمم وما تتضاءل أمامه إبداعات المدعين في شتى فنون القول وخصوبه.

ولقد تابع البلاغيون عبد القاهر في المقارنة بين هذين المستويين من النظم، وألحوا على إبراز المقارنة والتمايز بينهما، يتجلى ذلك في التصريح بأن منزلة النظم الأول من الثاني هي «بمنزلة أصول الحيوانات»<sup>(١)</sup> أو «بمنزلة أبجد في تعليم الخط»<sup>(٢)</sup> ففى هذين التصريحين ما يدل دلالة واضحة على أن النظم المجرد وإن كان في نظر هؤلاء نواة النظم المعنى أو الجذر الذي يتفرع عنه ويبنى على أساسه فإن البون شاسع بين النظامين سواء على مستوى التشكيل والعبارة، أم على مستوى المعنى والدلالة.

وقد اتخذت المقارنة بين النظامين لدى هؤلاء البلاغيين شكلاً آخر يتمثل في التفرقة بين نظرة النحوى ونظرة البلاغى إلى التراكيب الفنية، فالنحوى كما يقول ابن الأثير: «يظهر في دلالة الالفاظ على المعانى من جهة الاصطلاح المتفق عليه في أصل اللغة، وتلك دلالة عامة؛ لأنها دلالة كل لفظ على كل معنى في أنه صواب أو خطأ من جهة ذلك الاصطلاح لا غير، وأما صاحب علم الشعر فإنه ينظر في دلالة بعض الالفاظ على بعض المعانى وتلك دلالة خاصة وهي أن تكون على هيئة مخصوصة من الحسن»<sup>(٣)</sup>.

فابن الأثير هنا يرى أن الدلالة التي يبحث فيها النحوى في التركيب الفني هي غير الدلالة التي يبحث فيها البلاغى أو صاحب علم الشعر على حد تعبيره: فالأولى هي الدلالة العامة، أما الثانية فهي الدلالة الفنية التي تؤديها التراكيب بما يتوافر فيها من قيم جمالية خاصة، وإذا كانت غاية نظر النحوى في الدلالة العامة - كما يذكر ابن الأثير - هي رصد الصواب أو الخطأ النحويين أو من جهة الاصطلاح فيها فإن مغزى ذلك أن غاية النظرة الثانية لديه هي أن يستجلي في التركيب الفني أسراراً ولطائفه الفنية التي هي فوق مجرد الصواب النحوى، أو لتقل إن الخطأ والصواب في النظرة البلاغية هما غير الخطأ والصواب في النظرة النحوية. وهذا مايلفتنا إليه السكاكى حيث يقول:

(١) مفتاح العلوم ص ٧

(٢) المثل السائر ص ٥

(٣) ابن الأثير / الاستدراك في الرد على رسالة ابن الدهاد المسماة بالمأخذ الكندية من المصانى الطائفة ص ٥

تحقيق د. حمى شرف. الانجلى ١٩٥٨م

«وظاهر أن الخطأ الذي نحن بصدده لا يجمع في الأولى أدنى التمييز فضلاً أن يقع فيه من العاقل المتفطن، وإنما مثار الخطأ هو الثاني»<sup>(١)</sup>.

فالسكاكي هنا يصرح بأن الخطأ في النظم الفني ليس هو الخطأ النحوي الذي يتناقض الصواب أو «أدنى تمييز» للمعنى، ولكنه الخطأ الفني الذي قد يبقى التركيب معه على صحته واستقامته النحوية، ومن هنا كان تصريح عبد القاهر بأن الصحة والاستقامة النحوية لا يعتد بها أو لا تعد من المزية - يقول:

«لسنا في ذكر تقويم اللسان والتحرز من اللحن وزيج الإعراب فنعتد بمثل هذا الصواب، وإنما نحن في أمور تدرك بالفكر اللطيفة ودقائق يوصل إليها بثاقب الفهم، فليس درك صواب دركاً فيما نحن فيه حتى يشرف موضعه ويصعب الوصول إليه، وكذلك لا يكون ترك خطأ تركاً حتى يحتاج في التحفظ منه إلى لطف وفضل روية...»<sup>(٢)</sup>.

إن التراكيب البلاغية هي بالضرورة تراكيب صائبة؛ إذ إن مراعاة تسواعد النحوي ومبادئه هي أمر لا بد منه في كل تركيب مفيد، ولكن يبقى بعد ذلك أن الفائدة في تلك التراكيب ليست هي الفائدة للمجردة التي يقتصر عليها مستوى الصواب النحوي المجرد، أو بعبارة أخرى: إن الأسلوب البلاغي هو إبداع نحوي خاص يقترن فيه الجمال بالصحة والامتاع بالإفادة.

في ظل هذا التصور كانت وظيفة علم المعاني كما حددها السكاكي «تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره...» فوظيفة هذا العلم هي دراسة التراكيب الفنية لاستشفاف ما لها من أثر فني يتجاوز دلالتها المجردة على أصل المعنى أو «الفائدة»، بعبارة أخرى لم ينظر البلاغيون إلى الجمال الفني في الأساليب التي يبحثها هذا العلم إلا باعتبارها إضافة (تجسينية) تضاف إلى البنية النحوية الأساسية ذات (الفائدة) المجردة.

نستطيع أن نستنتج - إذن - بناء على ما تقدم من نصوص أن الصحة النحوية، أو بتعبير أدق الاقتصاد عليها هي إحدى خصائص الصورة النمطية لارتباطها في نظر البلاغيين بالدلالة المجردة على المعنى من ناحية، ولأنها عدت أساس الصورة الفنية أو المعنى البلاغي من ناحية أخرى، فالصورة النحوية الصحيحة هي «الأصل» أو «مقتضى الظاهر»، أما الصورة البلاغية فهي تتجاوز للأصل أو خروج على مقتضى الظاهر، ولنا عودة إلى ذلك عند حديثنا عن معايير المعنى البلاغي.

(١) مفتاح العلوم ص ٧٠.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٧٧ وانظر ص ٢٢٥.

ونود هنا أن نشير إلى أمر جوهري يتعلق بما نحن بصدده، وهو أن اهتمام عبد القاهر الجرجاني بالنحو ووظائفه في الكلام والحاشية في أكثر من موطن على أن النظم ليس شيئاً سوى التعليق النحوي بين الكلم - أقول: إن هذا الاهتمام قد صبغ نظره التحليلية للتراكيب بصيغة نحوية كادت أن تكون صرفة في بعض المواطن، وإذا كانت تلك النظرة لدى عبد القاهر هي البداية الحقيقية لما أسماه السكاكي ومن تابعه من البلاغيين بعلم المعاني فإن ذلك يدعونا إلى أن نقف وقفة متأنية لنحدد أبعادها ودوافعها لدى عبد القاهر، ثم لنبين إلى أي حد كان لها أثرها لدى البلاغيين الذين تابعوه وترسموا خطاه.

ويمكن القول على وجه الإجمال: إن الباحث التي درسها عبد القاهر في إطار عرضه لنظرية النظم تنقسم بحسب طبيعة نظره في كل منها إلى قسمين:

(أ): مباحث صالح بعضها على مستوى المزية (كمبحث الحذف) وعالج بعضها الآخر على مستوى الصحة والمزية (كمبحث التقديم) وسنرجئ تفصيل القول في تلك المباحث إلى موطن لاحق من هذا المبحث.

(ب): ومباحث عاجها على مستوى الصحة النحوية فحسب، وكان دافعه إلى ذلك إحساسه بوعورة مسلكها ودقة «الفروق» النحوية فيها، وهذا النوع من المعالجة ينطبق - في نظرنا - على مبحثي «الفصر» و «الفصل والوصل»، فغاية عبد القاهر من النظر في هذين المبحثين لم تكن هي بيان المزية أو القيمة الفنية في التراكيب، بل بيان وجوه الصحة النحوية فيها، ولسنا نعني بذلك - بطبيعة الحال - أن الأساليب التي عرضها عبد القاهر في هذين المبحثين لا مزية فيها ولا جمال؛ إذ إن من بين تلك الأساليب أبياتاً جيدة من الشعر، بل وآيات من كتاب الله الذي هو اللروة في البلاغة، وإنما الذي نعنيه هو أن نظرة عبد القاهر في تلك الأساليب كانت نظرة نحوية في عمومها، أي أن سوقه لها في هذين المبحثين لم يكن يقصد التذوق أو التحليل الفني، وإنما يقصد الاستشهاد على ما يقرره من فروق نحوية.

والمعيار الذي نستند إليه في تقسيم تلك المباحث على هذا النحو ليس معياراً اصطنعناه وإنما هو المعيار الذي قرره عبد القاهر نفسه، وطبقه - كما سيوضح لنا في المبحث التالي - على كثير من المباحث. . . ولنستمع إليه يقول في تحديده:

«اعلم أنه إذا كان بيننا في الشيء أنه لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه حتى لا يشكل، وحتى لا يحتاج في العلم بأن ذلك حقه وأنه الصواب إلى فكر وروية فلا مزية، وإنما تكون للزينة ويجب الفضل إذا احتمل في ظاهر الحال غير الوجه الذي جاء عليه وجهها آخر، ثم رأيت النفس تنبو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذي جاء عليه حسنا وقبولا يعلمهما إذا أنت تركته إلى الثاني»<sup>(١)</sup>.

فبعد القاهر في هذا النص لا يكفى - كما فعل من قبل - بمجرد الإشارة إلى التمايز بين مستوى الصحة والمزية، بل إنه يقدم معيارا دقيقا يستطيع في ضوءه تحديد طبيعة الأسلوب ونسبه إلى أى من هذين المستويين، ذلك المعيار هو ما يمكن أن نسميه «التخير النحوى» - ولا نود إطالة الوقوف إزاء هذا المعيار الآن، وبحسبنا أن نقرر على وجه الإجمال أن الفارق بين مستوى الصحة ومستوى المزية في ضوءه هو أن الأسلوب في المستوى الأول يكون حتميا أى لا يبدل عنه في أثناء معناه، أو على حد تعبير عبدالقاهر (لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه)، أما في المستوى الثانى فإن الأسلوب يكون (متخييرا) أى متنى من بين عدة (بدائل) صحيحة دالة على أصل معناه، ولكنه يتفرد دونها بخصوص المزية.

وبما هو جدير بالملاحظة أن المقصود بمصطلح «الوجه» في النص السابق هو وجه الدلالة النحوية، أى أن هذا المعيار لدى عبد القاهر إنما استند على أساس ما رأيناه لديه من قبل حين صرح بأن الوجوه والفروق النحوية تكون أحيانا وسيلة لصحة النظم، وأحيانا أخرى وسيلة لمزيتها.

ونود الآن أن نقف وقفة موجزة إزاء كل من مبحثى «القصر» و «الفصل» كى نتبين طبيعة معالجته لهما ونظرته فى أساليهما:

#### (١) مبحث القصر:

وليس من غايتنا أن نتابع نظرات عبد القاهر فى هذا المبحث متابعة مستقصية، وإنما سنكتفى من تلك النظرات بما يدعم ما نحن بصدد إثباته من أن بحثه لظاهرة القصر لم يكد يتجاوز مستوى الصواب النحوى إلى مستوى المزية والجمال الفنى.

ولهذه الغاية نسوق الملاحظات التالية:

(أ) ليس القصر - فى ذاته - معنى فنيا بلاغيا وإنما هو معنى نحوى وظيفى، فالقصر هو التوكيد، وقد سبق أن رأينا أن التوكيد هو كالنفى والاستفهام والشرط وما إلى

(١) السابق. ص ٢٢١ وانظر ص ٧٧.

ذلك من المعاني المطلوبة التي لا تستفاد من الأدوات الموضوعة لها في ذاتها، بل من الجمل التي تدخل عليها تلك الأدوات، وهذا ينطبق على الطرق أو الأدوات التي تناولها عبد القاهر والبلاغيون من بعده في هذا البحث (إنما - النفي والاستثناء - لا العاطفة) فكل أداة من تلك الأدوات لا تفيد معنى القصر لذاتها بل تفيد - وظيفيا (١) - في الجملة التي تقترن بها.

لقد جاء مبحث القصر لدى عبد القاهر موصولا بالبحث في «إن» المؤكدة والذي يختمه بقوله ونحن نقتصر الآن على ما ذكرنا ونأخذ في القول عليها إذا اتصلت بها «ما» (٢) ثم يبين الفرق بين الأداتين قائلا:

«ليس بعيد أن يظن الظان أنه ليس في انضمام «ما» إلى «إن» فائدة أكثر من أنها تبطل عملها، حتى نرى النحويين في أكثر كلامهم لا يزدون على أنها كافة، ومكانها هنا يزيل هذا الظن وبطله، وذلك أنك ترى أنك لو قلت: ما جاءني زيد وإن عمرا جاءني لم يعقل منه أنك أردت أن الجاني عمرو لا زيد» (٣).

وعبارات عبد القاهر في هذا النص واضحة في أن الفارق بين «إنما» و«إن» ليس فارقا في المعنى بل في درجة إفادته، فإذا كانت «إن» في المثال المذكور تفيد تأكيد نسبة المجيء لعمرو فإننا لو استبدلنا بها «إنما» لأفدنا قوة في هذا التأكيد، وذلك لأنها تضيف إلى ما تقدم نفى للمجيء عن غير عمرو، فهي كما صرح عبد القاهر «تفيد في الكلام بعدها إيجاب الفعل لشيء ونفيه عن غيره» (٤).

(١) نستشئ من ذلك «تقديم ماحقه التأخير»، فالتقديم الذي يفيد معنى القصر أو التخصيص في نظر البلاغيين هو - كما سيوضح لنا في البحث التالي - التقديم الحائز، أي تقديم ما يجوز تأخيره، ويكون هذا التأخير هو «الأصل» في نظام اللغة، أي أن أسلوب التقديم يكون - حيث - أسلوبا متخيرا وبالتالي فإن التخصيص الذي يستفاد منه يكون معنى فنيا لا وظيفيا، حيث يفرق بين «التقديم» وغيره من طرق القصر قائلا «يطرق الأول الثلاث دلالتها على التخصيص ببولعل هذا ما عناه الكاكي ساطة الوضع وجزم العقل، ودلالة التقديم عليه بوساطة الفحوى وحكم الذوق» مفتاح المعلوم ص ١٢٧.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٥٢.

(٣) السابق ص ٢٧١ - ٢٧٢.

(٤) السابق ص ٢٥٨. وجدير بالذكر أن عبد القاهر قد بنى هذا الرأي في «إنما» على مذهبه الشافعي، فالشافعية وكثير من الأصوليين يرون أن «إنما» تفيد الحصر لأنها تفيد مع إثبات الحكم المذكور نفيه عن غيره أو نفى غير الحكم عنه، وقد خالفهم في ذلك أصحاب أبي حنيفة فরাوا أنها لا تفيد النفي بل هي لتأكيد الإثبات فحسب، وإن استفادة النفي في بعض مواضعها إنما تكون من السياق، وأيا ما كان الأمر فإن أيا من الرأيين لا يعنى ما نحن بصدده إشارته من أن المعنى المستفاد بأدوات القصر هو التوكيد الذي تتفاوت درجاته انظر: الأمدى الإحكام في أصول الأحكام ج ٣ ص ١٤ المعارف بمصر ١٩١٢م، وكذا المستصفى ص ٢٧٧، حاشية الباني على شرح جمع الجوامع ج ١ ص ١٨٨.

وإذا كان معنى «لا» العاطفة وكذا معنى التفي والاستثناء بتشابهان إلى حد كبير - في نظر عبد القاهر - مع معنى «إنما» فإن مؤدى ذلك أن المعنى المستفاد بتلك الأدوات لا يعدو في رأيه أن يكون هو معنى التأكيد أو - على وجه الدقة - درجة عليا منه، وهذا ما نجده لدى السكاكي الذي ينقل عن بعض النحاة قولهم في «إنما»:

«إن كلمة «إن» لما كانت لتأكيد إثبات المسند للمسند إليه، ثم اتصلت بها «ما» المؤكدة لالنافية على ما يظنه من لا وقوف له بعلم النحر ضاعف تأكيدها»<sup>(١)</sup>.

(ب) لقد بدأ عبد القاهر مبحث القصر بالإشارة إلى نسوية بعض النحاة بين «إنما» و «ما وإلا» في المعنى، ثم عقب على ذلك بقوله: «إيهم لم يعنوا أن المعنى في هذا هو المعنى في ذلك بعينه، وأن سبيلهما سبيل اللفظين يوضعان لمعنى واحد، وفرق بين أن يكون في الشيء معنى الشيء، وبين أن يكون الشيء الشيء على الإطلاق، يبين لك أنهما لا يكونان سواء أنه ليس كل كلام يصلح فيه «ما وإلا» يصلح فيه «إنما»...»<sup>(٢)</sup>.

والعبارة الأخيرة في هذا التعميق (الذي هو تعميق نحوي بالدرجة الأولى كما يبدو) إنما تفصح عن طبيعة «الفروق» التي أخذ عبد القاهر في تفصيل القول فيها بعد ذلك بين «إنما» و «وما وإلا» من جهة، وبينها وبين «لا العاطفة» من جهة أخرى، فتلک الفروق ليست في نظر عبد القاهر هي تلك التي يتحقق بمراعاتها مستوى المزية، بل هي التي يتحقق بها مستوى الصحة فحسب، والتي يترتب على تجاوزها وإغفالها الفساد والخطأ في التركيب، وحسبنا أن نشير في دعم ذلك إلى مثل قوله:

• «إنما» لا تصلح في قوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٦٢] ولا نحو قولنا: ما أحد إلا وهو يقول ذاك، إذ لو قلت: إنما من إله إلا الله، وإنما أحد وهو يقول ذاك قلت ما لا يكون له معنى...»

• «لا يصلح في «إنما أنت والد» «ما أنت إلا والد».

• «إن الذي صنعه الفرزدق في قوله: «وإنما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي» شيء لو لم يصنعه لم يصح له معنى...»

• «نقول: إنما هو قائم لا قاعد، ولا يرى ذلك جائزا مع «ما وإلا»»<sup>(٣)</sup>.

(١) مفتاح العلوم ص ١٢٦.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٥٣.

(٣) انظر السابق صفحات ٢٥٣ - ٢٥٦ - ٢٦٣ - ٢٦٦.

فكل هذه العبارات تدل دلالة واضحة على أن أسلوب القصر في نظر عبد القاهر ليس أسلوباً «متخيراً» بل هو أسلوب «حتي» أو (لا يحتمل إلا الوجه الذي هو عليه)، ومقتضى ذلك أن بحثه لتلك «الفروق» بين أدوات القصر ليس بحثاً في مزية الأسلوب بل في وجوه صحته، ولعل إلحاحه في تتبع تلك الفروق ومحاولة استقصائها لم يكن نابعا إلا عن إحساسه بدقتها وخفائها وكونها - من ثم - مظنة لليس والخطأ، فهي تندرج في نظره - فيما أشار إليه قبل مبحث القصر مباشرة بقوله: «إن ههنا فروقا تجهلها العامة وكثير من الخاصة، ليس أنهم يجهلونها في موضع ويعرفونها في آخر، بل لا يدرون أنها هي، ولا يعلمونها في جملة ولا تفصيل»<sup>(١)</sup>.

(ج) لم يكن عبد القاهر يهدف من إيراد الأساليب الفنية في هذا المبحث إلى التحليل الفني أو التذوق، بل إلى الاستشهاد بها على ما يقرره من فروق بين تلك الأدوات، ولعله ليس من قبيل المصادفة أن تختص من هذا المبحث برمته مصطلحات «المزية» و «الأريحية» و «الطرب» وما إلى ذلك من مصطلحات درج عبد القاهر على استخدامها في المراتن التي تسمو فيها غايته إلى مستوى التذوق الجمالي للأساليب.

(د) سبق أن أشرنا إلى أن الدلالة النمطية على المعنى هي الدلالة المباشرة أو على حد تعبير عبد القاهر «دلالة اللفظ على المعنى»، تلك التي تسميز في نظره عن الدلالة الفنية أو «دلالة المعنى على المعنى»، وهنا نشير إلى أن دلالة أدوات القصر - في نظر عبد القاهر - هي تلك الدلالة النمطية المباشرة، بمعنى أن أساليب القصر الفنية في رأيه لا تكسب مزيتها بمجرد معنى القصر، بل بما يستتبعه هذا المعنى من معان أخرى تتفاعل بها مع سياقاتها الخاصة، هذا ما يقرره عبد القاهر حيث يقول في أداة القصر «إنما»:

«اعلم أنك إذا استقرت وجدتها أقوى ما تكون وأعلق ما ترى بالقلب إذا كان لا يراد بالكلام بعدها نفس معناه، ولكن التعريض بأمر هو مقتضاه، نحو أنا نعلم أن ليس الغرض من قوله تعالى: ﴿... إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا الْأَلْبَابِ ۖ﴾ [الرعد] أن يعلم السامعون ظاهر معناه، ولكن أن يدم الكفار، وأن يقال: إنهم من فرط العناد، ومن غلبة الهوى عليهم في حكم من ليس بذي عقل...»<sup>(٢)</sup>.

فنية الصورة في العبارة القرآنية لا تتمثل - في نظر عبد القاهر - في مجرد قصر التذكير على أولى ألبياب، بل في التعريض عن هذا الطريق بمعنى آخر هو ذم الكفار،

(١) انظر السابق ص ٢٤٢.

(٢) السابق ص ٢٧٢.

ومقتضى ذلك أن معنى القصر فى مفهوم عبد القاهر ليس - فى حد ذاته - معنى بلاغيا فنيا، بل إن هذا المعنى لا يمثل سوى «المعنى الأول» أو «الظاهر» الذى تتجاوزه الدلالة الفنية إلى غيره.

## (٢) مبحث الفصل والوصل:

قد يكون فى اعتبار مبحث الفصل والوصل لدى عبد القاهر - ومن تابعه من البلاغيين - مبحثا غاية الصحة لا المزية ما يثير الدهشة، وذلك لأن البلاغة فى بعض ما عرفت به هى الفصل والوصل، وهذا ما يصرح به عبد القاهر حيث يقول فى صدر هذا المبحث مبينا قيمته: إنه «من أسرار البلاغة، وما لا يتأتى لتمام الصواب فيه إلا للأعراب الخالص، والأقوام طبعوا على البلاغة، وأوتوا فنا من المعرفة فى ذوق الكلام هم بها أفراد، وقد بلغ من قوة الأمر فى ذلك أنهم جملوه حدا للبلاغة، فقد جاء عن بعضهم أنه سئل عنها فقال: معرفة الفصل من الوصل، وذلك لعمومه ودقة مسلكه»<sup>(١)</sup>.

ولكن على الرغم من ذلك التصريح الذى يصدر به عبد القاهر هذا المبحث والذى يشى بحظورته لديه وقيمته البلاغية فى نظره - أقول على الرغم من ذلك فإن تناوله لهذا المبحث كان - فيما نرى - أقرب إلى ميدان النحو منه إلى ميدان البلاغة، فغايتة لا تعدو أن تكون هى الاحتراز عن الفساد أو الخطأ النحوى فحسب، ونحن بطبيعة الحال لا نغض من قيمة الصب على قوالب النحو، والعمل وفقا لمقولاته ومبادئه؛ إذ إن النحو - كما أسلفنا القول - هو أساس كل من مستوى الصحة والمزية فى الكلام، ولكننا نود - فقط - أن نقرر أن غاية عبد القاهر من النظر فى الأساليب فى مبحث الفصل والوصل لم تتجاوز رصد المستوى الأول من هذين المستويين.

وعبارات عبد القاهر السابقة تطرح تساؤلين ينبغى أن نجيب عنهما للتليل على ما نراه. هذان التساؤلان هما:

(أ) ما مفهوم الفصل والوصل لدى من عرّف البلاغة بهما؟ وما علاقته بمفهوما لدى عبد القاهر؟

(ب) ما طبيعة بحث هاتين الظاهرتين لدى عبد القاهر ومن تابعه من البلاغيين؟  
وفيما يلى سوف نحاول الإجابة عن هذين التساؤلين.

(١) لائق ص ١٧ - ١٧١



### (١) مفهوم الفصل والوصل في تعريف البلاغة:

حين عُرِّفت البلاغة بأنها «معرفة الفصل من الوصل»<sup>(١)</sup> لم يكن هذان المصطلحان - فيما نرى - قد تحلدا بذلك المجال الذي أغلق عليهما عبد القاهر وتاجه وعالجهما في إطاره، أعنى مجال العطف النحوي، فلقد قام هذا التعريف على أساس أن الوصل والوصل هما معياران من معايير الأسلوب لا في صورته النحوية النمطية التي يحترز بها عن الخطأ ويتوخى بها الصواب، بل في صورته الفنية التي هي انعكاس لإحساس القائل بالمعنى، ووسيلة لإثارة مثل هذا الإحساس لدى المتلقي.

لقد كان مصطلح الوصل في إطار هذا التعريف يعنى - فيما يبدو لنا - تابع الكلمات والجمل في التميز (مطلقاً أو كتابة) تابعا يوحى باتصال المعنى وتلاحم عناصره وتوحيده في إحساس القائل أو الكاتب، أما الفصل فكان يعنى به قطع الكلام بالصمت في حال التعبير القولي، أو بالرمز الكتابي (كعلامة الوقف أو الفاصلة) في حال الكتابة للدلالة على اكتمال المعنى، والإيحاء بوصوله إلى الغاية التي أحسها المبدع ويحسها المتلقي... ومقتضى ذلك أن مفهومى الفصل والوصل كانا - حيثل - أعم من مفهوميهما لدى البلاغيين، فالفصل هو الدلالة على تمام المعنى واستئناف معنى آخر، تلك الدلالة التي قد تقتزن بالعطف أو تتجرد منه، والوصل هو الدلالة على اتصال المعنى بعطف أو بغير عطف، بل إن مصطلح العطف ذاته كان يستخدم في هذا الصدد - أحيانا - مرادفاً لمصطلح الوصل بهذا المفهوم العام له.

تجد دليلاً على ذلك في الباب الذى عقده صاحب نقد النثر بعنوان «القطع والعطف» وهو يعنى بهما ما كان يسمى في عصره بالفصل والوصل مع فارق واحد هو أن العطف في نظره ليس هو مجرد وصل المعنى بالمعنى، بل هو وصله به بعد فصله أو قطعه عنه بمعنى ثالث يتوسط بينهما.

فمن أمثله لذلك: قوله عز وجل ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْيَةُ الدِّمِّ وَلَحْمُ الْخَنَازِيرِ وَمَا أَهْلُ لَعْنٍ أَلْعَنَ اللَّهُ بِهِ...﴾ [المائدة: ٣] يقول: «ثم قطع وأخذ في كلام آخر فقال ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣] ثم رجع إلى الكلام الأول فقال: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (٢) [المائدة: ٣].

(١) الملاحظ/ السان والتيسير ج ١ ص ٨٨، الصنائع ص ٤٥٨.

(٢) نقد النثر ص ٧٢ - ٧٣.

ويقول أيضا: «ومثل ما حكاه عن لقمان في وصيته لابنه إذ قال له: ﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ ثم قطع وأخذ في فن آخر فقال: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْنًا عَلَى وَهْنٍ﴾ ثم رجع إلى تمام القول الأول في وصية لقمان فقال: ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ مِنْ خَرْدَلٍ فَتَكُنْ فِي صَخْرَةٍ أَوْ فِي السَّمَاوَاتِ أَوْ فِي الْأَرْضِ<sup>(١)</sup>﴾ [لقمان: ١٣ - ١٦].

فتأمل هذين المثالين اللذين يوردهما صاحب نقد الشر يتضح لنا ما كانت عليه هذه المصطلحات من عموم، فالمعطف الدال على فصل المعنى هو أعم من المعطف التحوي، بدليل أن الآية الأخيرة ﴿يَا بُنَيَّ إِنَّهَا إِنْ تَكُ مِثْقَالَ حَبَّةٍ﴾ ليس هي بدئها أداة عطف، كما أن القطع الدال على فصل المعنى واستئناف آخر هو أعم من «ترك المعطف» فبينما كان القطع في الآية الأولى ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ مقرونا بترك المعطف، كان في الآية الثانية، ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ﴾ مع ذكر الواو.

ونجد دليلا آخر على عموم مصطلحي الفصل والوصل واتساع مفهوميهما عما نجده لدى عبد القاهر الجرجاني ومن تابعه من البلاغيين في ذلك المبحث الذي عقده أبو هلال العسكري بعنوان «ذكر المقاطع والقول في الفصل والوصل»، فمن النماذج الجيدة للفصل في نظره قول عبد الصمد بن الفضل الرقاشي في السماء:

«رفعها الله بغير عمد، وجعل فيها نجوم رجم ونجوم اقتداء، وأدار فيها سراجا وقمراميرا لتعلموا عدد السنين والحساب، وأنزل منها ماء مباركا أحيا به الزرع والضرع وأدر به الأقوات... وأنبت به أنواعا مخطفة بصرفها من حال إلى حال، تكون حبة ثم يجعلها عرقا ثم يقيمها على ساق...»<sup>(٢)</sup>.

فالفصل الذي يستحسنه أبو هلال في هذه العبارات ليس مجرد ترك أداة العطف بين الجمل؛ إذ إن كثيرا من الجمل في تلك العبارات قد بدئت بالواو، ولكن الفصل في نظره هو حسن المقطع، أي قطع الجملة على معنى تام مستقل عما يليه.

وقد حشد أبو هلال في هذا المبحث كثيرا من النصوص والأقوال التي حذلت بها بواكير النظر النقدي والبلاغي في تراثنا، والتي تركز على قيمة كل من الفصل والوصل بهذا المفهوم العام لهما، فمن ذلك مثلا:

«البليغ من كان كلامه في مقدار حاجته... ثم يكون بصيرا بمقاطع الكلام، ومواضع وصوله ومصوله».

(٢) الصاعقتين من ٤٥٩

(١) السابق من ٧٣

- «قال أبو العباس السفاح لكتابه: قف عند مقاطع الكلام وحدده، وإياك أن تخلط المرعى بالهمل، ومن حلية البلاغة معرفة الفصل والوصل»
- «قال شبيب بن شيبة (بعد سماعه لخطيب): «وأيام الله لو عرف في خطبته مقاطع الكلام لكان أفصح من نطق بلسان».
- «وكان أكرم بن صيفى إذا كاتب ملوك الجاهلية يقول لكتابه: افصلوا بين كل معنى مقض، وصلوا إذا كان الكلام معجونا بعضه ببعض».
- «وقال المأسون: والله ما أتفحص من رجل شيئا كتفحصى عن الفصل والوصل فى كتابه»<sup>(١)</sup>.

وعما هو جدير بالملاحظة فى تلك العبارات التى يوردها أبو هلال فى بيان قيمة الفصل والوصل أنها تدل (فوق دلالتها على اتساع مفهوميهما عن مجال العطف التحوى) على توثق صلتها فى نظر هؤلاء بفنين من الفنون الأدبية فى ذلك العصر، وهما: الخطابة والكتابة، وهذا - فى حد ذاته - دليل على ما نراه من أن مفهوم هذين المصطلحين كان يدور حول الدلالة على قطع المعنى أو اتصاله بالوقف الصوتية أو بعدمها فى حال النطق، أو بوضع علامة الوقف الإملائية أو الاستغناء عنها فى حال الكتابة.

ويمكن القول بأن السر فى هذا الإلحاح على ضرورة مراعاة الفصل والوصل بهذا المفهوم فى كل من الخطابة والكتابة هو الإحساس بشدة الحاجة إليهما فى هذين الفنين دون الشعر، فلقد كان البيت الشعرى يمثل - فى نظرهم - وحدة معنوية مستقلة تنتهى بالقافية، وكان فيما شرطه العلماء والنقاد فى القافية (كعدم التضمين) ما هو كفىل يجعلها بمثابة الفصل أو القطع الجيد للمعنى، أما الخطابة والكتابة فهما فنان نثران ومن ثم كان التركيز على قيمة الوقفة الصوتية على لسان الخطيب، أو علامة الوقف أو الفاصلة على صفحة الكتاب بوصفهما (كالقافية فى البيت الشعرى) أدوات التعبير عن تمام المعنى.

وعما يدعم هذا الفهم لدينا إشارة ابن سينا فى خطابه إلى قيمة الفصل والوصل (بهذا المفهوم) فى التعبير الخطابى، وتصريحه بأنهما سمتان من سمات الخطابة يكسبانها من القيمة الفنية ما يتحقق فى الشعر بسماته الخاصة. يقول:

«وأما اللفظ المتخلخل وهو المقطع مفردا مفردا فهو شيء غير لذىذ؛ لأنه لا يتبين

(١) انظر فى هذه النصوص صفحات ٢٥٨ - ٢٦٢

فيه الاتصال والانفصال في الحدود التي تنتهي إليها القضايا وغير القضايا أيضا التي هي مثل النداء والتعجب والسؤال إذا تمت، فإذن لكل شيء منها حدا وطرفا يجب أن يفصل عن غيره بوقفة أو نبذة فيعلم، وإذا كان الكلام مقطعا ليس فيه اتصالات وانفصالات لم يلتذ به، وهذا الوصل والفصل وزن ما للكلام وإن لم يكن وزنا عدديا، فإن ذلك للشعر... (١).

يبقى أن نشير إلى أن هذا المفهوم العام لمصطلحي الفصل والوصل (والذي على أساسه عرّفت البلاغة بهما) قد بقي حتى بعد أن حددهما عبد القاهر بمجال العطف النحوي، فهذا هو الرمح الذي يستعين بذلك المفهوم في تفسيره لقوله عز وجل ﴿وَأَتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَّلَ الْخُطَابَ ٢٠﴾ [ص: ٢٠] يقول: «الفصل التمييز بين الشئين، وقيل للكلام الين فصل بمعنى المفضول... فعنى فصل الخطاب البين من الكلام الملخص الذي يتبين من يخاطب به لا يلتبس عليه، ومن فصل الخطاب وملخصه ألا بخطئ صاحبه مظان الفصل والوصل، فلا يقف في كلمة الشهادة على المستثنى منه، ولا يتلو قوله: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ ١﴾ [الماعون] إلا موصولا بما بعده، ولا ﴿... وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا...﴾ [البقرة: ٢١٦] حتى يصله بقوله لا تعلمون، ونحو ذلك، وكذلك مظان العطف وتركه والإظهار والإضمار، والحذف والتكرار...» (٢).

#### (ب) طبيعة مبحث الفصل والوصل لدى عبد القاهر:

لم يكتف عبد القاهر - ومن تابعه من البلاغيين - بتحديد دائرة الفصل والوصل بمجال العطف النحوي، بل لقد ضيقوا تلك الدائرة عن هذا المجال فقصروها على العطف بالواو دون غيرها من أدوات العطف، بل على العطف بها بين الجمل فحسب، وهو تصديق له دلالته على طبيعة هذا المبحث لديهم، ذلك أن الواو - كما أشرنا من قبل - تنفرد من بين أدوات العطف باقتصامها على الوظيفة العامة للعطف أي التعليق بين الكلم أو الجمل فحسب، فهي لا تفيد - كما يقول التحفة - سوى مطلق الجمع بين الطرفين، الأمر الذي يجعلها مظنة للبس ومدعاة للخطأ عند الفهم أو الاستعمال، لاسيما إذا كان العطف بها بين الجمل التي يدق ملكها فيها ويقوى احتمال استخدامها بينها لهذا اللبس وذلك الخطأ، فإذا ما قصر البلاغيون مبحث الفصل والوصل على الواو

(١) ابن سبّا/ اشفاء - الخطابة. ص ٢٢٢ تحقيق د. محمد سليم سالم المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٩٥٤.

(٢) الكشف ج ٣ ص ٣٢١.

فى هذا الاطار فحسب، وتواردوا على تصديره بالإشارة إلى غموضه ودقة مسلكه<sup>(١)</sup> فإن مغزى ذلك أن نظراتهم فى الأساليب فى هذا البحث لم تكن تذوقية تحليلية تستشرف إلى المزية، بل هى تقنية نحوية تستهدف الصحة أو الصواب النحوى فحسب.

وتتجلى طبيعة تلك النظرة فى المواضيع أو - لنقل - القوانين التى حددها هؤلاء البلاغيون لكل من ظاهرتى الفصل والوصل، لتلك القوانين بل والمصطلحات التى استخدمت فى صياغتها لا تعدو أن تكون تطبيقاً لمبدأى العطف اللذين حددناهما عند حديثنا عن معانى النحو، أعنى (الاتصال والمغايرة)، وسنكتفى هنا بالوقوف مع نظرة عبد القاهر فى تحديده لتلك القوانين، باعتبار أن تلك النظرة لديه كانت - فيما نرى - الباعدة التى عر من خلالها هذا البحث النحوى إلى ميدان البحث البلاغى، أضف إلى ذلك أن من تابعه من البلاغيين لم يكادوا يضيفون إلى تلك القوانين شيئاً ينكر، ولم تخرج نظراتهم فى نماذجها عن السغاية التى نجدها لدى عبد القاهر، أعنى استهداف مستوى الصحة النحوية.

يقول عبد القاهر فى تأصيله النظرى لتلك القوانين:

«إن الجمل على ثلاثة أضرب: جملة حالها مع التى قبلها حال الصفة مع الموصوف والتوكيد مع المؤكد فلا يكون فيها العطف البتة لشبه العطف فيها لو عطف بعطف الشيء على نفسه، وجملة حالها مع التى قبلها حال الاسم يكون غير الذى قبله إلا أنه يشاركه فى حكم ويدخل معه فى معنى... فيكون حقها العطف، وجملة ليست فى شيء من الحالين بل سبيلها مع التى قبلها سبيل الاسم لا يكون منه فى شيء فلا يكون إياه ولا مشاركاً له فى معنى... وحق هذا ترك العطف البتة، فترك العطف يكون إما للاتصال إلى الغاية أو الانفصال إلى الغاية، والعطف لما هو واسطة بين الأمرين<sup>(٢)</sup>».

فقوانين الفصل والوصل كما حددها هذا النص هى قوانين النحو ومادته، فوصل الجمل لا يتأتى إلا إذا تحقق شرطاً العطف (الاتصال والمغايرة معاً) بين الجملتين؛ إذ إنه بذلك تصح الحملة المعطوفة على ما قبلها بمثابة الاسم «يكون غير الذى قبله إلا أنه يشاركه فى حكم ويدخل معه فى معنى» أما إذا انتقد أحد هذين الشرطين فلم يكن هناك بين المعنى فى الجملتين أدنى اتصال (انفصال إلى الغاية) أو لم يكن بينهما أدنى مغايرة (اتصال إلى الغاية) فإن ذلك يقتضى ترك لعطف والفصل بينهما.

(١) سبق أن رأينا تلك الإشارة لدى عبد القاهر منذ قليل. وانظر مفتاح العلوم ص ١٠٨ - ١٠٩،

الإيضاح ص ٨٦

(٢) دلائل الإعجاز ص ١٨٧ - ١٨٨.

فى ضوء تلك النظرة لم يكن تناول عبء القاهر لأساليب الفصل والوصل يستهدف غاية أبعد من تطبيق تلك القوانين النحوية عليها، فبإير فصل الجملة عما قبلها بأنها تنزل منها منزلة الصفة من الموصوف، أو التأكيد من المؤكد، أو أنها بمثابة جواب عن سؤال يقدر بين الجملتين، أو ما إلى ذلك إنما هى تبريرات أدخل فى ميدان النحو وأقرب إلى التوجيه الإعرابى منها إلى التذوق الفنى للأساليب، وحسبنا أن نشير فى هذا الصدد إلى نظرته فى قوله عز وجل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (البقرة: ٦) يقول:

«قوله تعالى: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ﴾ تأكيد لقوله ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ﴾ وقوله: ﴿حَسْبُ اللَّهِ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾ (البقرة: ٧) تأكيد ثانٍ أبلغ من الأول، لأن من كان حاله إذا أنذر مثل حاله إذا لم ينذر كان فى غاية الجهل، وكان مطبوعاً على قلبه لا محالة» (١).

وكذلك نظرته فى قوله عز وجل: ﴿وَمَنْ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٨، ٩) حيث يقول:

«إنما قال: ﴿يُخَادِعُونَ﴾ ولم يقل: ويخادعون لأن هذه المخادعة ليست شيئاً غير قولهم ﴿آمنّا﴾ من غير أن يكونوا مؤمنين، فهو إذن كلام أكد به كلام آخر هو من معناه...» (٢).

فعاية عبد القاهر من النظر فى هاتين الآيتين هو إبراز أن موجب الفصل فيهما هو أحد قانونى الفصل السابقين وهو «الاتصال إلى الغاية»، وهذا يدعونا إلى القول بأن إيراد عبد القاهر لتلك النماذج القرآنية بل والإكثار منها فى هذا المبحث لم يكن دافعه الرغبة فى التذوق والتحليل بل هو الرغبة فى تطبيق تلك القوانين عليها.

إن كلا من ظاهرتى الفصل والوصل (بالمفهوم الذى حدده لهما عبد القاهر) إنما هى ظاهرة حتمية فى مواضعها التى تقتضيها والتى يفرضها فيها نظام اللغة، وتلك الحتمية هى ما نفصح عنها عبارات سلفت لعبد القاهر مثل «هذا حقه العطف» وهذا لا يكون فيه العطف البتة»، ومغزى ذلك أن استبدال إحدى هاتين الظاهرتين بالأخرى فى موطنها لا يعنى إلا فساد الأسلوب وفقدان مستوى الصحة فيه، وهذا ما يردده عبد القاهر فى أكثر من موطن من هذا المبحث فى عبارات مثل: «وإذا كان كذلك كان العطف ممتنعاً»، «وذلك مما لا يشك فى فساد»، «وهذا وإن كان يرى أنه يستقيم فليس

(١) السابق من ١٧٥.

(٢) السابق / نفسه.

(٣) انظر السابق من ١٧٩ - ١٨١.

بقى أن نشير إلى أن تحديد عبد القاهر - ومن تابعه من البلاغيين - لدائرة هذا المبحث بالعطف بالواو بين الجمل دون<sup>(١)</sup> المفردات، إنما هو دليل واضح على ما نحن بصدد إثباته، وذلك لأنه ليس هناك مبرر في وراء هذا التحديد، أجل إن الواو في عطف الجمل يغمض ملكها وتندق الفروق بين مواطن ذكرها وإسقاطها، ولكن توضيح هذا المسلك أو تمييز تلك الفروق هو وظيفة النحولا البلاغة، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن العطف بين المفردات في الأساليب الفنية إنما هو إحدى الظواهر التعبيرية المختصة التي هي في حاجة إلى التحليل الفني والتذوق، بل إنه مجال من مجالات «حسن التخيير»<sup>(٢)</sup> الذي أشاد به عبد القاهر وربط المزية ربطاً وثيقاً به كما سنرى، فأغفاله له في هذا البحث - إذن - هو دليل واضح على أن غايته فيه إنما كانت هي رصد مستوى الصحة لاستوى المزية في الأساليب.

إن العطف بين المفردات الذي أغفله مبحث الفصل والوصل لدى البلاغيين يكشف - كما يرى باحث معاصر - «عن بلاغة خاصة... ويحتاج إلى صنعة وتخيير في الترتيب، وهو درجات مختلفة في الحسن والبلاغة لأن صورة النسق العطفى تتفاضل نينا وفقاً للمقام والحال...»<sup>(٣)</sup>.

\*\*\*

### ثالثاً - التزام النمط للمثالي للإسناد:

الخصصة الثالثة من خصائص الصورة النمطية هي التزام النهج المثالي عند إسناد الكلم وتركيبها، بحيث لا تسند الكلمة إلا لما يقتضى العقل إسنادها إليه، وتتجلى تلك الخصصة فيما أسماه البلاغيون «الحقيقة العقلية» تلك الحقيقة تمثل في نظرهم الشكل النمطى للإسناد، والذي يعد الخروج عليه أو الانحراف عنه تأولاً أو مجازاً بحكم العقل.

لقد عرف البلاغيون تلك الحقيقة بأنها «كل جملة وضمتها على أن الحكم المقاد بها على ما هو عليه في العقل وواقع موقعه»<sup>(٤)</sup>، أو بأنها «الكلام المقاد به ما عند المتكلم

(١) إذ إنه لم يتعرض للعطف بين المفردات إلا لكي يقيس إليه قوانين الفصل والوصل بين الجمل.

(٢) يتجلى ذلك في الترتيب بين المفردات المتعطفة بالواو، ذلك لأنه إذا كانت تلك الأداة لا تقيد بداتها ترتيباً ولا تعقياً كما يقول النحاة فإن مغزى ذلك أن الترتيب بين المعطوفات بها في الأساليب الفنية إنما يرتد إلى تخيير الشاعر أو الأديب الذي يقدم من بينها ما هو أحظى باهتمامه، وأقنن بوجوده، بحيث يكون لهذا الترتيب إيماءاته الخاصة في ضوء سياقه الخاص.

(٣) د. عت الشرقاوى/ بلاغة العطف في القرآن الكريم ص ١٠٣ دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت سنة ١٩٨١م. وانظر السادج القرطبي التي أوردها وحللها الباحث في هذا الصدد ص ١٤ وما بعدها.

(٤) أسرار البلاغة ص ٣١٢.

من الحكم فيه<sup>(١)</sup>، وكل من التعريفين يدل على أن مرد هذه الحقيقة هو الحكم الذى يقصده التكلم وبعبارة التلقى من الإسناد فى الجملة، ومقتضى ذلك أنها تختلف اختلافا جوهريا فى نظر هؤلاء عن الحقيقة الوجودية التى هى استخدام الكلمة فيما وضعت له، لأن مرد هذه الأخيرة هو اللغة لا الحكم، فاللغة كما يقول عبد القاهر فى هذا الصدد: «لم تأت لتحكم بحكم أو لتثبت وتنفى وتنقض وتسلم، فالحكم بأن الضرب فعل لزيد، أو ليس بفعل له، وأن المرض صفة له أو ليس بصفة له شيء يصنعه التكلم، ودعوى يدعيها، وما يعترض على هذه الدعوى من تصديق أو تكذيب، أو اعتراف أو إنكار، وتصحيح أو إفساد فهو اعتراض على التكلم، وليس اللغة»<sup>(٢)</sup>.

إنه إذا كان المسد فى نظر هؤلاء - كما أسلفنا - هو البنية الأساسية أو اللبنة الأولى للمعنى فإن له - فى تصورهم - علاقتين الأولى علاقته بدلوله المعجمى (المثبت) والثانية علاقته بفاعله (الإثبات)، فإذا كانت العلاقة الأولى ترند إلى مواضع اللغة، وكانت اللغة هى مرد الحكم عليها بالحقيقة أو المجاز فإن العلاقة الثانية مردها عقل التكلم، وقد مر بنا تصريحهم السابق بأن تعيين الفاعل هو نتاج فكر التكلم ووليد قصده، ومقتضى ذلك أن الحكم على علاقة الإثبات أو الإسناد هو حكم على التكلم - يقول عبد القاهر فى التفرقة بين كل من المجاز والحقيقة فى هاتين العلاقتين:

«من حفسك إذا أردت أن تقضى فى الجملة بمجاز أو حقيقة أن تنظر إليها من جهتين: إحداهما أن تنظر إلى ما وقع بها من الإثبات، أهو فى حقه وموضعه أم قد زال عن الموضع الذى يبنى أن يكون عليه؟ والثانية أن تنظر إلى المعنى المثبت، أعنى ما وقع عليه الإثبات كالحياة فى قولك أحبا الله زيدا، والشيب فى قولك أشاب الله رأسى أثابت هو على الحقيقة أم عدل به عنها؟ وإذا مثل لك دخول المجاز على الجملة من الطريقين عرفت ثباتها على الحقيقة منها»<sup>(٣)</sup>.

فنحن مع مثالى عبد القاهر فى هذا النص أمام نوعى الحقيقة فى نظره، فالحقيقة اللغوية هى الماثلة فى دلالة كل من الفعلين المثبتين (أحيا - أشاب) على معناه، فكل منهما مستخدم فيما وضع له فى اللغة، والحقيقة العقلية هى الماثلة فى إسنادهما فى الجملتين؛ إذ إن كلا منهما مسند إلى ما هو له فى حكم العقل وهو الله عز وجل، لأن

(١) مفتاح العلوم ص ١٦٨.

(٢) أسرار البلاغة ص ٣٠٣.

(٣) السابق ص ٣٠١.



الفعل على حد قوله في موطن آخر: «موضوع للتأثير في وجود الحادث في اللغة، والعقل قد قضى وبث الحكم بأن لاحظ في هذا التأثير لغير القادر»<sup>(١)</sup>.

على أن تفرقة عبد القاهر بين الحقيقة والمجاز في الإثبات والحقيقة والمجاز في المثبت محتاج - فيما أرى - إلى نظر، وذلك لعدة أمور.

(أ) أن الدلالة التركيبية هي كل لا يتجزأ، فعلاقة الإثبات أو الإسناد هي علاقة واحدة، بمعنى أنه لا يتصور مثبت دون إثبات حتى يتصور الفصل بينهما ورد كل منهما إلى جهة عبر التي يرئد إليها الآخر.

(ب) أن الكلمة المفردة - كما أسلفنا القول - لا توصف بحقيقة أو مجاز خارج النظم والاستعمال، ومقتضى ذلك أن الكلمة التي تشغل موقع المسند لا توصف بالحقيقة أو المجاز لذاتها، بل لعلاقتها مع ما آلت معه وأسندت إليه.

(ج) أن العلاقة الإسنادية هي إحدى علاقات النحو أو معانيه، وتلك العلاقات هي - كما أشرنا من قبل - أنماط عقلية مجردة لا تتبدى إلا في كلام ولا تتجسد إلا في لغة منطوقة، ومعنى ذلك أن التجوز في تلك العلاقة هو في أى شكل من أشكاله ليس، لا تحورا في اللغة، وهذا ما أحسه عبد القاهر نفسه، وأوردته<sup>(٢)</sup> في هيئة اعتراضات كانت - فيما أرى - أقوى من رده عليها، وهو بعينه ما ارتضاه السكاكي من بعده حيث يقول في نهاية بحثه للمجاز العقلي:

«والذي عندي هو نظم هذا النوع في سلك الاستعارة بالكتابة»<sup>(٣)</sup>.

ولعله من الجدير بالذكر في هذا المقام أن نشير إلى أن عبد القاهر الجرجاني كان أول من ألح على تلك التفرقة بين ما يرجع إلى الإثبات وما يرجع إلى المثبت في دلالة التركيب، بل إنه - فيما أعلم - أول من استخدم مصطلحي «الحقيقة العقلية» و «المجاز العقلي»، وأطال في سرد الأمثلة والشواهد والحجج التي تدعم وجهة نظره فيهما، وقد دعا كل ذلك بعض المعاصرين إلى أن ينسب إليه هذا اللون من المجاز، فهو يقول: «ولذي لا شك فيه أنه يعد مكتشف المجاز الحكمي في مثل «أبث الريح البقل»، وهو مجاز لا في الكلمات، وإنما في الإسناد، ولذلك سماه مجازا حكيميا أو عقليا، إذ أسند الإثبات إلى غير فاعله الحقيقي وهو الله جل جلاله...»<sup>(٤)</sup>.

(١) السابق ص ٣٠٦، انظر مفتاح العلوم ص ١٦٨ (٢) انظر أسرار البلاغة ص ٣٠٢ وما بعدها.

(٣) مفتاح العلوم ص ١٦٩ (٤) د شوقي ضيف. البلاغة تطور وتاريخ ص ١٨٥.

ونحن نرى - تعقيبا على هذا الرأي - أنه ينبغي ألا نخلط بين ابتكار المصطلح والالتفات إلى مدلوله أو الظاهرة التي يطلق عليها، فعبد القاهر حقا أول من ابتكر مصطلح المجاز العقلي أو الحكمي، ولكن ذلك لا يعنى أنه مكتشف هذا المجاز؛ إذ إن كثيرا (١) من السابقين على عبد القاهر قد انتفوا إلى صور هذا المجاز وحللوها في كتبهم، غير أنهم لم ينسبوا إلى العقل ولم يطلقوا عليها مصطلح المجاز العقلي كما فعل عبد القاهر.

لقد كان بحث التجوز في الإسناد - كما يقول أحد الباحثين - موضع اهتمام النحاة والمتكلمين والبلاغيين منذ بداية الاشتغال بعلوم النحو والكلام والبلاغة: اهتم به النحاة، لأن موضوعه الحكم، وهو موضوع الإثبات والنفي في الجملة وهو مناط الفائدة فيها، واهتم به المتكلمون لاتصال صورته بموضوع خلافي هام وهو أفعال الله وأعمال العباد، وإسناد النفي والضلال والختم وكل ما هو قسيح في نظرهم إلى المولى سبحانه... واهتم به الأدباء لأنه طريقة من طرق الأداء يجرى فيها الإسناد على غير المألوف... (٢)

وإذا لم يكن الالتفات إلى صور التجوز في الإسناد أمرا من ابتكار عبد القاهر، وكان الذي يرجع إليه هو الإلحاح على نسبة هذا التجوز إلى العقل لا إلى اللغة فإن ذلك يدعونا إلى أن نسأل:

ما هي دوافعه أو روافده في هذا الإلحاح؟

لقد كانت آراء عبد القاهر وحججه في هذا البحث أقرب إلى النظر الفلسفي منها إلى البحث اللغوي، فتأمل طبيعة الأمثلة أو الشواهد التي يسوقها لدعم وجهة نظره يتضح لنا أن اهتمامه كان منصبا على تحقيق «فكرة الفاعل»، تلك الفكرة التي شغلت حيزا كبيرا من اهتمام الفلاسفة والمتكلمين في تراثنا العربي، وبحسبنا للتدليل على تأثر عبد القاهر بهذين المجالين في تلك الفكرة أن نشير إلى أصلين من الأصول التي بنى عليها هذا البحث:

(أ): فمن تلك الأصول ما أسماه عبد القاهر «جهة الإثبات أو النفي» وهو ما يحدد مفهومه قائلا: «إن للإثبات جهة وكذلك النفي، ومعنى ذلك أنك تثبت الشيء للشيء مرة من جهة وأخرى من جهة غير تلك الأولى، وتفسيره: أنك

(١) بحسبنا هنا أن نشير إلى قول سيويه تعليقا على بيت الحساء.

ترتج ما عقلت حتى إذا أدكرت فلما هي إقبال وإدبار

يقول فجعلها الإقبال والإدبار مجازا على سمة الكلام كقولك: ههناك صائم وليك قائم. انظر الكتاب

ج ١ ص ١٦٩، وكذا معاني القرآن للفراء ج ١ ص ١٤، وتأويل مشكل القرآن لاس قبة ص ٢٢٧

(٢) د. محمد أبو موسى/ البلاغة القرآنية في تفسير الرمضاني ص ١٦٦.

تقول: ضرب زيد، فثبت الضرب فعلا لزيد، وتقول. مرض زيد فثبت المرض وصفا له، وهكذا سائر ما كان من أفعال الفرائز والطباع، وذلك في الجملة على ما لا يوصف الإنسان (بالقدرة) عليه نحو كرم وظرف... (١).

مبارات عبد القاهر في تمصيل هذا الأصل تدل على أن نسبة الفعل إلى الفاعل (بمفهومه النحوي) لا تعنى دائما - في نظره - أن ذلك الفاعل هو الفاعل الحقيقي له؛ إذ إن الفاعل الحقيقي هو ماله «قدرة» على إحداث الفعل، أي أن الفاعل النحوي هو أهم من الفاعل الحقيقي الذي هو الله عز وجل؛ لأن الفعل قد ينسب إلى ماله قدرة على إحداثه، وحيث إن نسبته إليه تكون كنسبة الصفة إلى موصوفها، فثبت المرض لزيد مثلا هو إثبات له على جهة الصفة (لا على جهة الفعل)؛ إذ إن زيدا لم يفعل المرض بل اتصف به، وهو في اكتسابه له - كما يقول عبد القاهر بعد ذلك - «كالشخص المتصّب والشجرة القائمة» (٢).

وعبد القاهر في هذه النظرة إنما يسبح في غمار فلسفية صرفة، فالفعل في نظر الفلاسفة هو الحدوث المطلق الذي هو أعم من الإبداع، وبالتالي فإن الفاعل عندهم قد يطلق على الفاعل الحقيقي الذي له قدرة على إبداع الفعل وإيجاده من العدم، وقد يطلق على الفاعل غير الحقيقي (المتفعل) الذي لا قدرة له على الفعل، يقول الكندي في ذلك:

«إن الفعل الحقى الأول هو تائيس (تأثير) الأيات عن ليس، وهذا الفعل بين أنه خاصة لله تعالى الذي هو غاية كل علة... وهذا الفعل هو للخصوص باسم الإبداع، فأما الفعل الحقى الثانى الذى يلى هذا الفعل فهو المؤثر أثر في المؤثر فيه... فإذن الفاعل الحقى الذى لا يتفعل بته هو البارى ساعل الكل جل ثناؤه، وأما ما دونه أعنى جميع خلقه فإنها تسمى فاعلات بالمجاز...» (٣).

ويقول ابن سينا مميزا بين الفعل بقدرة والفعل بغير قدرة:

«الفعل حصول الوجود وإن كان ذلك الأمر انفعالا... وقد يشكل من هذه الجملة أمر القوة التى بمعنى القدرة فإنها يظن أنها لا تكون موجودة إلا لما من شأنه أن يفعل ومن شأنه ألا يفعل... وهذا ليس بصادق فإنه إن كان هذا الشيء الذى يفعل فقط يفعل من

(١) أسرار البلاغة ص ٢٩٨.

(٢) السابق ص ٢٩٩.

(٣) رسائل الكندي الفلسفية/ ج ١ ص ١٨٢ - ١٨٣. تحقيق محمد عبد الهادي أبو رينة. دار الفكر العربى ١٣٦٩هـ - ١٩٥٠م.

غير أن يشاء ويريد فذلك ليس له قدرة ولا قوة بهذا المعنى، وإن كان يفعل بإرادة واختيار إلا أنه دائم الإرادة... فإنه يفعل بقدرة<sup>(١)</sup>.

(ب): الأصل الثانى من الأصول التى بنى عليها عبد القاهر هذا المبحث هو «ثنائية الأفعال المتعلية» فقد قسم عبد القاهر تلك الأفعال إلى ضربين:

«ضرب يتعدى إلى شيء هو مفعول به كقولك ضربت زيدا، «زيدا» مفعول به لأنك فعلت به الضرب ولم يفعله بنفسه، وضرب يتعدى إلى شيء هو مفعول على الإطلاق وهو فى الحقيقة كفعل وكل ما كان مثله فى كونه عاما غير مشتق من معنى خاص كصنع وعمل وأوجد وأنشأ... فهذا الضرب إذا أسند إلى شيء كان المنسوب له مفعولا لذلك الشيء على الإطلاق كقولك فعل زيد القيام، فالقيام مفعول فى نفسه، وليس بمفعول به<sup>(٢)</sup>.

وقد قام هذا التقسيم لدى عبد القاهر - فى نظرى - على أساس ما يدين به (بوصفه أشعريا) من نسبة الأفعال كلها لله، فالأشاعرة يرون أن فعل العبد مخلوق لله إبداعا ومكسوب للعبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك تأثير أو تدخل سوى كونه محلا له<sup>(٣)</sup>، ويتجلى ذلك بصورة واضحة فى توجيه عبد القاهر للإثبات فى كل من القسمين السابقين، فى القسم الأول: نحن ثبت المعنى الذى اشتق منه الفعل للفاعل، فى (ضربت زيدا) نحن ثبت الضرب للفاعل ولا يتصور أن يلحق الإثبات زيدا لأن «زيدا» ليس فعلا للفاعل، أو لنقل إن الضرب فعل كسبى (غير إبداعى) للعبد بخلقه الله مقارنا بإرادته وقدرته، أما القسم الثانى: فإن الإثبات يتعلق بالمفعول، فإذا قلت: فعل زيد الضرب كنت أثبت الضرب فعلا لزيد<sup>(٤)</sup> ومعنى ذلك أننا لا نثبت له الفعل كما فعلنا فى القسم الأول (ضربت زيدا)، وذلك لأن الفعل هنا (فعل ومثلا أوجد وأنشأ وصنع) من الأفعال العامة التى لا تشتق من معنى خاص، أو لنقل: لأنها أفعال إبداعية لا كسبية، فهى لا تثبت إلا إلى الله عز وجل.

---

(١) ابن سينا/ الشعرا الإلهيات ص ١٧٢ - ١٧٣ تحقيق الآب قزوينى. وسعيد رايد. هيئة المطابع الأميرية ١٩٩٦م، وانظر: الإشارات والتنبيهات ج ٣ ص ٤٨٨ وما بعدها

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٩٩

(٣) انظر الأشعرى/ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ج ٢ ص ٤٢٥ وكذا/ شرح المواظف ص ٥١٥

(٤) انظر أسرار البلاغة ص ٣

ونستطيع في ضوء هذا الفهم وفي ضوء طبيعة الأمثلة التي يوردها عبد القاهر لكل من هذين الضربين أن نحدد المقصود بخصوصية المعنى في الضرب الأول وعموميته في الضرب الثاني :

فالتخصصية التي يفصدها عبد القاهر تعني أمرين<sup>(١)</sup> : أولهما أن الفعل ليس فعلا إبداعيا، وثانيهما أنه لا ينفي بعد مزاوله الفاعل له، وبالتالي فإن العمومية تعني أن الفعل يدل على الإبداع والإيجاد من العدم من جهة، وأن هذا الفعل أو أثره باق بعد مزاوله الفاعل له من جهة أخرى، ومن هنا فإن الأعمال العامة لا يصح نسبتها أو إثباتها للعبد، فالضرب في فعل زيد الضرب هو معنى مخلوق دائم لله، أو «مفعول على الإطلاق» على حد تعبير عبد القاهر.

وتشابه تلك النظرة لدى عبد القاهر مع قول الكندي :

«قد ينقسم هذا النوع من الفعل، أعني فعل المتفعلات الذي هو بالمجاز لا بالحقيقة، إذ ليس فاعل من هذه المتفعلات فعلا محضا قسmin : أحدهما يلزمه هذا الاسم العام، أعني الفعل، وهو ما كان يتصرم الأثر فيه مع تصرم أفعاله فاعله كالشيء للماشي، فإنه إذا أمسك عن المشي تصرم المشي بتصرم أفعال الماشي ولم يبق له أثر في الحس، والقسم الثاني ثبت الأثر في المفعول بعد إمساك المؤثر بانفعاله عن الانفعال كالنقش والبناء وما أشبه من جميع المصنوعات»<sup>(٢)</sup>.

وستطيع بناء على ما تقدم أن نقرر أن نظرة عبد القاهر إلى الحقيقة والمجاز المتعلقين بالإسناد، وإصراره على نسبتها إلى العقل لا إلى الله - نقول إن هذه النظرة لديه لم تكن بلاغية فنية بل كانت كلامية فلسفية.

بقي أن نشير إلى أنه سواء أكان مرد الحقيقة والمجاز في الإسناد إلى العقل كما يرى عبد القاهر ومن سايه في ذلك كالفخر الرازي، أم كان مردهما اللغة كما ذهب إلى ذلك السكاكي فإن هذا لا ينفي ما نحن بصدد إثباته من أن الحقيقة أو إسناد الشيء لما هو له كانت تمثل الصورة المثلى أو النمطية للإسناد في نظر البلاغيين، فالحقيقة الإسنادية كانت تمثل في نظرهم الأصل الذي يردون إليه أي انحراف في الإسناد سواء أكان هذا الانحراف ناولا في حكم العقل أم في اللغة.



(١) مع توافر هذين الأمرين لا يكون هناك حرج في إثبات الفعل للعبد، وهذا ما يصرح به عبد القاهر حيث يقول «فإنك تثبت المعنى الذي اشترسه فعل الشيء كإثباتك الضرب لنفسك في قولك «صرت زيدا» انظر السابق/ نفسه

(٢) رسائل الكندي ص ١٨٤



# الصورة الفنية (المعنى البلاغى)



الفصل  
الثامن

(أ)، علاقة الصورة الفنية بالمعنى

(ب)، معايير الصورة الفنية

## (أ) علاقة الصورة الفنية بالمعنى<sup>(١)</sup>

المعنى البلاغى أو الفنية فى تصور البلاغيين هى مجموعة الإشعاعات والإيحاءات الدلالية الخاصة. المتجسدة فى صياغاتها الفنية بأشكالها التعبيرية الخاصة، فإذا كانت علاقة الصورة النمطية بالغرض المجرد أو «أصل المعنى» هى علاقة إشارية فحسب يستطيع معها تجريد من تلك الصورة أو تمثله فى سواها فإن علاقة الصورة الفنية بمعناها الخاص هى علاقة توحيد وامتزاج، ومن ثم فإن تذوق المعنى فى تلك الصورة لا يتأتى إلا عن طريق التأمل فى بنائها الخاص - يقول عبد القاهر فى ذلك:

«فكما أن محالا إذا أردت النظر فى صوغ الخاتم وفى جودة العمل وروادته أن تنظر إلى الفضة الحاملة لتلك الصورة أو الذهب الذى وقع فيه العمل وتلك الصنعة - كذلك محال إذا أردت أن تعرف مكان الفضل والمزية فى الكلام أن تنظر فى مجرد معناه...»<sup>(٢)</sup>.

والعبارات الأخيرة فى هذا النص تدل دلالة واضحة على أنه من العس فى نظر عبد القاهر الجنوح إلى تجريد المعنى عند تذوق الصورة الفنية فى الشعر والأدب؛ ذلك لأن هذا التجريد لن يتمخض إلا عن أصل الغرض أو (مجرد المعنى) فحسب، وهو ما لا مزية فيه ولا قيمة له، فمزايا اللغة الفنية هى فى تلك الإيحاءات الفنية أو المعانى الإضافية المتلبسة بأشكالها الفنية الخاصة، والتي لا يستطيع تمثيلها إلا فى ضوء تأمل تلك الأشكال تأملا وعيا يرفده حس لغوى وذوق مرهف قادر على استكناه المزايا ومسبر الأغوار، أما دون هذا الحس وذلك الذوق فلا سبيل إلى استشفاف تلك المعانى التى هى أسرار ودقائق كمسنة فى خصائص تلك اللغة الفنية وشيائها التعبيرية الخاصة - هذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر حيث يقول

(١) اعتمدا فى هذا البحث علىصوص عبد القاهر فحسب لسببين أولهما أنه كان معينا دون غيره من البلاغيين بالنظر لتلك الفكرة، وثانيهما أنا لم نجد لدى هؤلاء البلاغيين فى ضوء تحليلهم للأساليب الفنية ما يمثل خروجا على هذا الذى يطرأ له. (٢) دلائل الإعجاز ص ١٦٩ - ١٩٧.

«... إن المزايا التي تحتاج أن تعلمهم مكانها، وتصور لهم شأنها أمور خفية ومعان روحانية أنت لا تستطيع أن تنبه السامع لها وتحدث له علما بها حتى يكون مهياً لإدراكها، وتكون فيه طبيعة قابلة لها، ويكون له ذوق وقريحة...» (١).

لقد صرح عبد القاهر - كما أسلفنا القول - بأن الصور التعبيرية قد تختلف على غرض أو معنى واحد، ولكن ذلك لا يعنى - فى نظره - أن تلك الصور مترادف دلالاتها أو تتوارد على هذا المعنى فحسب، بل إنه ليقى لكل صورة من تلك الصور - ما دامت فنية - مذاقها الخاص ومعانيها المتفردة التي تسميز بها من سواها إذ إن تلك المعانى لا بد أن تتغير من شكل إلى شكل ومن صورة إلى صورة، وبهذا يفسر عبد القاهر مقولة أن المعنى قد يتفق بين أكثر من بيت قائلا:

«إن العلماء لم يريدوا حيث قالوا: إن المعنى فى هذا هو المعنى فى ذلك أن الذى تعقل من هذا لا يخالف الذى تعقل من ذلك، وأن المعنى عائد عليك فى البيت الثانى على هيئته وصفته التي كان عليها فى البيت الأول، وأن لا فرق ولا فصل ولا تباين بوجه من الوجوه... ولكن قالوا ذلك على حسب ما يقوله العقلاء فى الشئيين يجمعهما جس واحد، ثم يفترقان بخواص ومزايا وصفات...» (٢).

وكما أن التعبير الذى يراه عبد القاهر فى اختلاف الصور الفنية ليس المقصود به تغير أصل المعنى أو الغرض فليس المقصود به - كذلك - مجرد التغير فى الشكل الخارجى للعبارة، فالصورة فى نظر عبد القاهر هي بناء لغوى خاص يتلبس فيه الشكل بهذا المستوى الفنى من المعنى، ومن هذا المنطلق فإن التغير الذى يقتصر على الشكل فحسب (كأن تستبدل بكلمات العبارة مرادفاتهما) لا يعد فى نظر عبد القاهر من قبيل التغير فى الصورة، فكما يقول: لو أن قائلا قال: «رأيت الأسد» وقال آخر: «لقيت الليث» لم يجوز أن يقال فى الثانى أنه صور المعنى فى غير صورته الأولى... وجملة الأمر أن صور المعانى لا تتغير بنقلها من لفظ إلى لفظ حتى يكون هناك اتساع ومجاز، وحتى لا يراد من الالتقاط ظواهر ما وضعت له فى اللغة، ولكن يشار بمعانيها إلى معان أخرى، واعلم أن هذا كذلك ما دام النظم واحدا، فأما إذا تغير النظم فلا بد حيثئذ من أن يتغير المعنى» (٣).

فعبد القاهر هنا يربط ربطا محكما بين تغير الصورة وتغير المعنى، وإذا كان ذلك التغير لا يتحقق فى نظره إلا عن طريق التجوز والاحراف فى مدلولات ألفاظ العبارة،

(١) السابق ص ٤٢ وانظر ص ٥٢ ، ١٩٣ .

(٢) السابق ص ٣٨٨ وانظر ص ١ ٢ .

(٣) انظر السابق ص ٢٠٤ - ٢٠٥ ولعل تلك العبارات هي الأساس الذى استند عليه البلاغيون - منذ السكاكي - فى تقسيم البلاغة إلى بيان ومعان.



أو التغير في نظمها ونسقها الخاص فإن مقتضى ذلك أن المعنى الذى يقصده إنما هو ذلك المستوى الفنى المتجسد فى تلك الصورة من المعنى.

ومن منطلق تلك النظرة راح عبد القاهر ينظر فى «قضية الرقات»: فإذا كان السابقون عليه قد ردوا، بصدد تلك القضية مقولة «إن من أخذ معنى عاريا فكساه لفظا من عنده كان أحق به» فينبغى فى نظره أن تترىث فى فهم مدلولى هذين المصطلحين كيلا نرد تلك الأحقية إلى مجرد اللفظ، فالمعنى العارى المأخوذ إنما هو أصل المعنى، أما الكسوة اللفظية فهى الصورة الفنية التى يدعها الأخذ فى هذا المعنى، وليست تلك الكسوة مجرد غلاف خارجى حيثشذ، بل إنها السبيل لإثراء المعنى وإخصاب الدلالة، ولولا ذلك ما اتخذت دليلا على حسن الأخذ وبراعة الأخذ. يقول عبد القاهر:

«... إنهم لا يعنون بحسن العبارة مجرد اللفظ، ولكن صورة وصفة وخصوصية تحدث فى المعنى، وشبها طريق معرفته على الجملة العقل دون السمع، فإنه على كل حال لم يقل فى البحرى: إنه أحسن فطنى اقتدارا على العبارة من أجل حروف «لو أننى أوفى التجارب حقها»، وكذلك لم يصف ابن أبى فتن ببقاء العبارة من أجل حروف «أدميت باللمحظات وحنته»<sup>(١)</sup>.

فالكسوة اللفظية أو الصورة لا تبرز أحقية المتأخر بالمعنى لمجرد بنيتها الصوتية وسطحها الخارجى، بل لما تحفل به من دلالات فنية خاصة لا تشع إلا منها، ولا تنسب إلا إلى قائلها، ومن ثم كانت تلك الصورة فى نظر عبد القاهر هى مناط الحكم على المتكلم، لأنها العنصر الذى يرتد إليه فى عملية الكلام لإيجادا، ويتفاوت بتفاوت قدراته الفنية وطاقاته التعبيرية سموًا وانحطاطًا، فإذا كان الشاعر يستخدم - فى هذا التصور كلمات هى أوضاع لغة كى يعبر عن معانٍ وأغراض هى بمثابة المادة الغفل فى الصناعات فليس أمامه - إذن - طريق للإبداع سوى الصورة الفنية بما تجسده من معانٍ فنية خاصة به، وقد قيل فى عصر عبد القاهر فيما يشبه أن يكون ناصيلا لهذا التصور:

«إن من أحدث من طبن أو شمع صورة، فهو غير محدث لها على الحقيقة، وكيف تكون كذلك وهى موجودة الأجزاء فى العين والشمع؟ وإنما أحدث المصور صويرها وتركيبها، والمعانى المخصوصة فيها»<sup>(٢)</sup>.

وإذا كانت قيمة الصورة الفنية فى نظر عبد القاهر إنما ترتد إلى حقلها بهذا

(١) انظر السابق ص ٣٧ - ٣٧٢

(٢) على بن الحسين الموسوى العلوى/ أمالى المرتضى (درر الفوائد وغرر القلائد) ص ٣٤٤ تحقيق محمد أبو الفصّل إبراهيم - دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٥٤م.

المستوى الفني الخاص من المعنى فلقد كان من الطبيعي أن يرتبط تقديره للعناصر اللغوية في تلك الصورة بالوظيفة التعبيرية لكل منها في تجسيد ذلك المعنى أو الإيهام به، وهذا ما يدعونا إلى الوقوف قليلا لتحديد مصطلحي «اللفظ» و «النظم» وتعرف إلى طبيعة نظرتهم لكل منهما باعتبارهما يمثلان معا عناصر الكلام من جهة، ولاستخدامهما لديه في كثير من الأحيان للدلالة على الصورة الفنية من جهة أخرى:

#### أولا - اللفظ:

أما مصطلح اللفظ فقد أطلال عبد القاهر الوقوف إزاءه في ضوء القضية التي كانت شغله الشاغل في «دلائل الإعجاز»، وهي بيان ميدان الحرية التي تتفاوت درجاتها وتسمو حتى تصل حد الإعجاز، وبناء على ذلك نظر إلى اللفظ في مستويين: أحدهما: الألفاظ المفردة، وثانيهما: الألفاظ المؤلفة أو الصياغة، أو لنقل مستنديين على التمايز بين المستويات السابقة للمعنى: إنه نظر إلى اللفظ إزاء معناه الإفرادي تارة، وإزاء الغرض أو المعنى بهذا المفهوم تارة أخرى.

أما اللفظ إزاء معناه الإفرادي فقد أثبت عبد القاهر بما لا يدع مجالا للشك أنه لا مزية فيه، إذ الألفاظ - على حد تعبيره - «لا تتفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة»، وأن الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملاءمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها أو ما أشبه ذلك بما لا تعلق له بصريح اللفظ، وبما يشهد لذلك أنك ترى الكلمة تروك وتؤنسك في موضع، ثم تراها بعينها تثقل عليك وتوحشك في موضع آخر... (١).

فاللفظة ليس لها صفة ذاتية في نظر عبد القاهر ما دامت مفردة، بل هي صيغة أو رمز محايد لا يتسم بجمال أو قبح؛ إذ إن جمالها وقبحها هما رهن دخولها في كلام وانتظامها في نسق تعبيرى تتواءم دلالتها معه أو تنفر منه، لأنها حينئذ تصبح لبنة متفاعلة في بناء حى، وقد سبق أن رأينا أن الدلالة الإفرادية للكلمة هي لغة وأوضاع لا كلام، ومقتضى ذلك أنها أداة مطروعة في يد المتكلم الذي يستخدمها فيجيد أو يخفق في التعبير بها عن أغراضه ومقاصده، فإذا ما وصفت بالجمال أو القبح أو الفصاحة أو ما إلى ذلك فنلك حينئذ أوصاف اكتسبتها من النظم والتأليف، ولا نرتد نسبها إلا إلى المتكلم الذي نظمها وفجر فيها شحنات دلالية وطاقات تعبيرية لم تكن لها في أصل وضعها اللغوى.

يقول عبد القاهر محددا مجال الإعجاز:

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٨.

«لا يجوز أن يكون في الكلم المفردة؛ لأن تقدير كونه فيها يؤدي إلى المحال، وهو أن تكون الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللغة قد حدثت في حذافة حروفها وأصداها أوصاف لم تكن لتكون تلك الأوصاف فيها قبل نزول القرآن... ولا يجوز أن تكون في معاني الكلم المفردة التي هي لها بوضع اللغة؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون قد تجدد في معنى الحمد والرب ومعنى العالمين والملك واليوم والدين - وهكذا - وصف لم يكن قبل نزول القرآن... ولا يجوز أن يكون هذا الوصف في تركيب الحركات والسكنات حتى كأنهم قد تحدوا إلى أن يأتوا بكلام تكون كلماته على تواليها في رتبة كلمات القرآن... وكذلك الحكم إن زعم زاعم أن الوصف الذي تحدوا إليه هو أن يأتوا بكلام يجمعون له مقاطع وفواصل كالذي تراه في القرآن؛ لأنه أيضا ليس بأكثر من التوسيل على مراعاة وزن، وإنما الفواصل في الآي كالقوافي في الشعر، وقد علمنا اقتدارهم على القوافي» (١).

فعبد القاهر هنا ينفي أن يكون الإعجاز القرآني متعلقا بالكلم المفردة سواء من حيث بنائها الصوتية وصيغها الصرفية، أم من حيث معانيها المعجمية الموضوعة لإزاءها؛ لأن كل تلك الخصائص هي أوضاع وأعراف لغوية ثابتة لم يخرج عليها القرآن، بل التزمها وسار عليها، فلم يتخذ هذا الكتاب الخالد لنفسه معجما خاصا، أو يصطنع نحوا خاصا؛ إذ لو كان الأمر كذلك لما تحقق الإعجاز ولما صبح التحدي: فلفة القرآن هي اللغة العربية بصرفها ونحوها ومعجمها، وبلاغته وإعجازه بكتمان في أنه مع مراعاته لسنن اللغة وأعرافها المسورة للجميع قد أبدع في تشكيلها وحقق فيها وبها من الجمال الفني ما أقحم كل متناول وأخرس كل بليغ، وبعبارة أخرى: إن القرآن مع سيره في طرق اللغة المسلوكة قد حقق بها سبقا لا يبارى وسموا لا يداني، وهذا هو سر الإعجاز وموطن التحدي؛ لأن أعراف اللغة ومواضعاتها هي كما قال القاضي عبد الجبار قبل عبد القاهر: «مقادير معتادة نصح فيها زيادات في الرتب غير معتادة» (٢).

ولعل من الجدير بالذكر في هذا المقام أن نشير إلى أن عبد القاهر حين رفض أن يكون الإعجاز راجعا إلى سلاسة الحروف وحسن جرسها وجمال إيقاعها وما إلى ذلك من أوصاف لا تتمثل إلا في الألفاظ - أقول: إنه حين فعل ذلك لم يكن يقصد إخراج تلك الأمور من دائرة الجمال الفني، فهذا الجمال في نظر عبد القاهر ليس مقصورا على المعنى دون اللفظ، ولكن الذي يقصده هو أن تلك الظواهر المتعلقة بالألفاظ لا تكون ظواهر جمالية إلا إذا اتلفت تلك الألفاظ في نظوم وسياقات تقتضيها وتتفاعل معها

(١) السابغ ص ٢٩٥ - ٢٩٦.

(٢) القاضي عبد الجبار/ المعنى ج ١٦ ص ١٩٩ - ٢٠١.

بكل ما تتمتع به من سمات وخصائص، وهذا ما يؤكد عبد القاهر في موطن آخر إذ يقول:

«لا يخفى على عاقل أنه لا يكون بسهولة الألفاظ وسلامتها مما يثقل على اللسان اعتداد حتى يكون قد ألف منها كلام... وأنه لو عمد عامد إلى ألفاظ فجمعها من غير أن يراعى فيها معنى ويؤلف منها كلاماً لم تر عاقلاً يعتد السهولة فيها فضيلة، لأن الألفاظ لا تتراد لأنفسها وإنما تتراد لتجمل أدلة على المعانى، فإذا عدت الذى له تتراد أو اختلف أمرها فيه لم يعتد بالأوصاف التى تكون فى أنفسها عليها...» (١).

أما الاستخدام الثانى للفظ وهو استخدامه للدلالة على التركيب أو الصياغة فقد كان هو الاستخدام الذائع فى ميدان البحث البلاغى، وقد أشرنا منذ قليل إلى أن المعنى المقابل للفظ حيثئذ هو الغرض، ومن ثم كان اللفظ فى هذا الاستخدام - لا المعنى - هو مناط المزية والفصاحة فى نظر البلاغيين، وقد ترددت بصدد تلك النظرة مقولة ذاعت فى نقدنا العربى، واتخذت فى كثير من الأحيان معياراً للحكم فى قضية السرقات وهى «أن المعنى الواحد قد يعبر عنه بلفظين أحدهما أنصح من الآخر» أو «أحدهما فصيح والآخر ركيك» (٢).

فاللفظ الفصيح أو الركيك لا يقصد به سوى الصياغة التى تتفاوت درجاتها سموًا أو انحطاطًا بتفاوت القدرات الفنية والطاقات التعبيرية لدى الشعراء الذين يعبرون عن غرض واحد، وقد أشرنا فيما مضى إلى أن الغرض - فى نظر هؤلاء - قد تختلف عليه الصور وتتوارد عليه العبارات، ومقتضى ذلك أن مصطلح اللفظ فى تلك المقولة السابقة لا يقصد به سوى التركيب أو الصياغة، وهذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر إذ يقول:

«إن العقلاء... حين قالوا إنه يصح أن يعبر عن المعنى الواحد بلفظين ثم يكون أحدهما فصيحاً والآخر غير فصيح كأنهم قالوا إنه يصح أن تكون ها هنا عبارتان أصل المعنى فيهما واحد ثم يكون لإحدهما فى تحسين ذلك المعنى وتزيينه وإحداث خصوصية فيه تأثير لا يكون للآخرى» (٣).

وإذا كانت عبارات عبد القاهر فى هذا النص واضحة فى أن متعلق الفصاحة هو الصياغة الفنية أو اللفظ بهذا المفهوم لا المعنى فليس المقصود بذلك أن المزية فى نظره هى صفة للألفاظ المصوغة فى ذاتها، أو لخصائصها الصوتية أو الشكلية البحتة، بل إنها صفة لما تشعه تلك الألفاظ بتشكيلها الفنى وخصائصها الجمالية من معان إضافية ودلالات

(١) دلائل الإعجاز ص ١٤

(٢) انظر: ثلاث رسائل فى إعجاز القرآن ص ٥٨، نهاية الإيجاز ص ١٧.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٣٢٤ - ٣٢٥.

إيحائية، فالفصاحة - كما يقول عبد القاهر - ليست صفة في اللفظ محسوسة «لأنها لو كانت كذلك لكان ينبغي أن يستوى السامعون للفظ الفصح في العلم بكونه فصيحاً، وإذا بطل أن تكون محسوسة وجب الحكم ضرورة بأنها صفة معقولة... وإذا كان كذلك لزم منه العلم بأن وصفا اللفظ بالفصاحة وصف له من جهة معناه لا من جهة نفسه...»<sup>(١)</sup>.

عند هذا الحد نستطيع أن نقرر أن المعاني الموسومة بالفصاحة في نظر عبد القاهر هي مستوى من المعنى يتميز عن المعاني المفردة والأغراض المجردة، فالمعاني الأولى في نظره هي - كما رأينا - أحرف وأوضاع لغة لا مزية فيها في ذاتها، والثانية هي في نظره (في صورتها النمطية) مجرد أفكار مبتذلة بمثابة المادة الغفل في الصاعات، ومقتضى ذلك أن المعنى الذي يوسم بالفصاحة أو البلاغة عنده هو ما تجسده الصياغة الفنية - أجل إن تلك الصياغة لا بد أن تكون موجهة إلى غرض أو - على حد تعبيره - أصل معنى ولكنها تتضمن فوق الدلالة على هذا الغرض مستوى آخر من المعنى هو المعنى البلاغي الذي يتميز ببنية أثره واتساع دائرة دلالة عن مجرد الغرض، وهذا ما يؤكد عبد القاهر حيث يقول:

«إن الفصاحة والبلاغة وتخير اللفظ عبارة عن خصائص ووجوه تكون معاني الكلام عليها وعن زيادات تحدث في أصول المعاني»<sup>(٢)</sup>.

ولقد كان عبد القاهر يحس بأن إطلاق مصطلح اللفظ على هذا المستوى البلاغي من المعنى صار مدعاة إلى الخلط وسببا من أسباب الاضطراب في فهم مدلولي المصطلحين، لأن اللفظ قد يفهم على أنه الكلمة المفردة كما أن المعنى قد يفهم على أنه الغرض الذي كان - كما أسلفنا القول - أكثر مستويات المعنى استحوذاً على المصطلح ودوراناً معه، ومن ثم أخذ يبدئ ويعيد في سبيل إرساء دعائم نظريته تلك عن طريق تحديد هذين المصطلحين، وراح يفسرهما في كثير من المقولات النقدية التي ذاعت وتدوالت بين سابقه ومعاصريه فهو يقول مثلاً:

«ومن الصفات التي تجدهم يجرونها على اللفظ ثم لا تعترضك شبهة ولا يكون مث توقف في أنها ليست له ولكن لمعناه قولهم: لا يكون الكلام يستحق اسم البلاغة حتى يسبق معناه معطه ولفظه معناه... وقولهم: يدخل في الأدن بلا إدن، فهو ي لا

(١) السابق ص ٣١١ - ٣١٢ وانظر ص ٥١

(٢) السابق ص ٢ وأخر ص ٣٥٧. ولعل هذا ما قصده الباقلي حيث كرر مصطلح المعنى في تفسيره للفصاحة بأنها «الاعتدال على الإبانة من المعاني الكامنة في النفوس على حبرات جلية ومعان نقية بهية» أبو بكر الباقلي / إعجاز القرآن ص ٤

يشك العاقل في أنه يرجع إلى دلالة المعنى على المعنى، وأنه لا يتصور أن يراد به دلالة اللفظ على معناه الذي وضع له في اللغة»<sup>(١)</sup>.

فاللفظ البليغ الذي يسابق المعنى في نظر عبد القاهر هو الصياغة الفنية الحافلة بالإيهامات المعنوية والظلال الدلالية الخاصة التي تسحر لب المتلقى وتستحوذ على خياله في لحظات من المتعة والمعاناة الفنية، فعلاقة تلك الصياغة بالمعنى أو الغرض المدلول عليه بها هي علاقة تمايز بحسن دلالتها عليه وعمق أثرها فيه، لأنها دلالة معنى على معنى، أو دلالة تمجيد وتصوير لا مجرد كشف أو تقرير.

ومن منطلق تلك النظرة إلى مصطلحي اللفظ والمعنى راح عبد القاهر يفسرهما في مقولة أو عبارة أخرى عرض لها في أكثر من موطن من دلائل الإصجار، وقد كان وراء ذلك إحساسه بذيووعها من جهة، وبإساءة فهمها لدى من أسماهم «أصحاب اللفظ» من جهة أخرى، تلك العبارة هي «أن المعاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ» فمنطوق هذه العبارة قد يوحى بأن المعاني - على إطلاقها - لا تتزايد، كما قد يوحى بأن الألفاظ المفردة في ذاتها هي ميدان التزايد، وهذا وداك مما لا يتواءم وكر عبد القاهر ونظريته إلى هذا المستوى الذي نحن بصدد من مستويات المعنى، فالمعاني لا تتزايد حقا في نظر عبد القاهر شريطة أن يكون المقصود بها الأغراض في صورتها المجردة، والألفاظ حقا ميدان التزايد شريطة أن ينصرف التزايد لا إليها في ذاتها بل إلى المعاني المنبثقة عنها والمزايا المستوحاة من طريقة نظمها وتوخي معاني النحو بين مبادئها.

إنه إذا كان السابقون على عبد القاهر قد جعلوا المزية أو الفصاحة أو التزايد صفات للفظ فإنهم كما يقول:

«لم يجعلوها وصفا له في نفسه ومن حيث هو صدى صوت ونطق لسان، ولكنهم جعلوها عبارة عن مزية أقادها المتكلم، ولما لم تزد إفادته في اللفظ شيئا لم يبق إلا أن تكون عبارة عن مزية في المعنى»<sup>(٢)</sup>.

وينى عبد القاهر في موطن آخر على من أساء فهم تلك العبارة فوقف عند ظاهرها الموهوم وعجز عن إدراك مرماها وهدفها الحقيقي، فسمع أنه من البديهي - في نظره - أن الفصاحة لا تنسب إلى اللفظ ذاته، فإن ذلك - كما يرجح - قد غاب عن بعض الذين جنحوا إلى اللفظ وتشددوا في انحيارهم إليه، فرددوا تلك العبارة دون أن

(١) السابق من ٦ ٢

(٢) السابق من ٣٠٨ وانظر من ٣٠٢ و من ٥١.

يعقبوها بما يدل على إدراك مغزاها، فالعافل كما يرى عبد القاهر يستبعد أن يكون قد ظن ظان في الفصاحة أنها من صفة اللفظ صريحا، ولعمري إنه كذلك ينبغي، إلا أنا إنما ننظر إلى جدهم وتشددهم، وبئهم الحكم بأن المعاني لا تتزايد وإنما تتزايد الألفاظ، فلو كانوا قالوا الألفاظ وهم لا يريدونها أنفسهم وإنما يريدون لطائف معان تفهم منها، لقد كان ينبغي أن يتبعوا ذلك من قولهم ما ينشأ عن غرضهم، وأن يذكروا أنهم عنوا بالألفاظ ضربا من المعنى... (١).

ولعل من المناسب هنا أن نلاحظ أن مصطلحي الفصاحة والبلاغة يترادفان على لسان عبد القاهر، فكما يتضح من النصوص السابقة يتعاقب هذان المصطلحان لديه (أو يتبادلان) في الإشارة إلى شيء واحد هو تلك المزاي أو «اللطائف المعنوية» التي تدرك في صوغ الألفاظ ونظمها نظما فنيا، ومسغى ذلك أن عبد القاهر لم يتهج نهج الذين فرقوا بين المصطلحين فجعلوا الفصاحة لفظ والبلاغة للمعنى كما فعل أبو هلال العسكري (٢)، أو الذين قسموا الفصاحة فجعلوا بعضها خاصا باللفظ وبعضها الآخر خاصا بالمعنى كما فعل السكاكي (٣). وهذا أو ذاك يمثل - في نظرنا - أحد المعاول التي كان لها أثرها السيئ في تفتيت البحث البلاغي في عصوره المتأخرة، ولقد كان الخطيب القزويني أقرب إلى روح عبد القاهر في هذا الصدد، ولعله كان يستدرك على السكاكي حين قال:

«البلاغة صفة راجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى عند التركيب، وكثيرا ما يسمى ذلك فصاحة أيضا، وهو مراد الشيخ عبد القاهر بما يكرره في دلائل الإعجاز» (٤).

إن هذا الترادف بين مصطلحي الفصاحة والبلاغة لدى عبد القاهر يتواءم مع ما أحس وحاول حاشا إسناته من أن الصياغة الفنية والمعنى الفني هما بناء متماسك، فاللفظ والمعنى في إطار تلك الصياغة هما بمثابة وجهين لعملة واحدة، ومن ثم فإنه لا يمكن اتصاف أحدهما بوصف لا يتصف به الآخر، وقد رأينا منذ قليل إشارة عبد القاهر إلى أن السهولة والعذوبة والسهولة وما إلى ذلك من أوصاف (نسبت بعده إلى الفصاحة) هي صفات وخواص عارضة تكتسبها الألفاظ في سياقاتها الفنية الخاصة، ومسغى ذلك أن وصف الألفاظ في الصياغة الفنية بالفصاحة إنما هو - في نظر عبد القاهر - وصف في الوقت نفسه لمعانيها الفنية المتحددة فيها بالضرورة.

(١) السابق ص ٣٤٨ - ٣٤٩.

(٢) الصاعتر ص ١٤.

(٣) معارج العلوم ص ١٧٦.

(٤) الخطيب القزويني الإيضاح في علوم البلاغة ص ٨ ط. محمد علي صبيح سنة ١٩٧١ م.

## ثانيا - النظم:

أشرنا فى المبحث السابق إلى أن النظم فى نظر عبد القاهر يحقق مستويين متميزين من التراكيب: تراكيب تقتصر على مستوى الصواب أو الصحة النحوية فحسب، وأخرى ترتقى إلى مستوى المزية والجمال الفنى، وهنا نشير إلى أن الثراء الدلالى الذى يتفرد به هذا المستوى الأخير من النظم كان فى نظر عبد القاهر هو سر مزيته ومناط الحسن فيه - أجل إن جوهر النظم فى كلا المستويين واحد، إذ هو فيهما «توخى معانى النحو بين معانى الكلم». ولكن يبقى - مع ذلك - الفارق واضحا لدى عبد القاهر بين نظم تحظى يدل على الغرض فحسب دلالة تقريرية مباشرة، ونظم فى يتجسد فى شكله التعبيرى الخاص من المعانى الفنية ما يتجاوز مجرد الغرض، ولقد كان عبد القاهر يحس بتجاهل كثير من معاصريه لهذا الفارق الدلالى بين النظمين، وعجزهم عن إدراك مغزى ما يقرره بصدده من أن مزية النظم هى مزية موضوعية نحسها منه فى موضع دون موضع، وفى تركيب دون تركيب. فهو يقول مصورا موقف هؤلاء، والتباس أمر النظم عليهم:

إنهم يرونا يدعى المزية لكل ما ندعها له من معانى النحو ووجوهه ودرقه فى موضع دون موضع، وفى كلام دون كلام، وفى الأقل دون الأكثر، فإذا رأوا الأمر كذلك دخلتهم الشبهة وقالوا: كيف يصير المعروف مجهولا؟ ومن أين يتصور أن يكون للشئ فى كلام مزية عليه فى كلام آخر بعد أن نكون حقيقته فيهما واحدة، ولنا نستطيع فى كشف الشبهة فى هذا عنهم وتصوير الذى هو الحق عندهم ما استطعته فى نفس النظم... (١).

وعبد القاهر كما يتجلى فى نهاية هذا النص يعترف بأنه إذا كان قد أفلح فى إقناع هؤلاء بالأدلة القاطعة بأن النظم ليس شئنا سوى توخى معانى النحو بين معانى الكلم فإنه عاجز عن إقناعهم - على هذا النحو القاطع - بأن مزية النظم لا تستبقت إلا عن حمولة بهذا المستوى الفنى من المعنى فى نظره، وقد قام هذا الاعتراف لديه على أساس إحساسه بأمرين لكل منهما مغزاه فيما نحن بصدده الآن - هذان الأمران هما:

(١) أن المعانى الفنية ليست مجرد الأغراض أو «أصول المعانى» حتى يمكن تجريدتها من النظم، وإقناع المعترضين بمثلها فيه، بل هى إحياءات إضافية فوق تلك الأغراض والمعانى.

(٢) أن هذه المعانى الفنية، أو تلك الإحياءات والإشعاعات هى - كما صرح عبد القاهر من قبل - أسرار أو «معان روحية» كاسمة فى خصائص اللعم

(١) دلائل الإيجاز ص ٣٧٢ - ٣٧٣.



الفنية، فهي متجسدة بصياغاتها، متحدة بأشكالها التعبيرية الخاصة لا تشع إلا منها، ولا تذوق بدونها - ومغزى ذلك أنه إذا كان التمايز واضحاً بين المعنى الفنى وأصل المعنى فإنه ليس ثمة تمايز بينه وبين الالفاظ فى النظم الفنى، ومن هنا كان ما يتوهمه هؤلاء المعارضون - فيما يرى عبد القاهر - من تعلق المزية باللفظ.

هذان الأمران هما ما يفتضح عنهما عبد القاهر حيث يقول:

«... وأعلم أن السبب فى أن أحالوا فى أشياء هذه المحاسن التى ذكرتها لك على اللفظ أنها ليست بأنفس المعانى، بل هى زيادات فيها وخصائص، ولما كان الأمر كذلك لم يمكنهم أن يطلقوا اسم المعانى على هذه الخصائص؛ إذ كان لا يفرق الحال حيث بين أصل المعنى وبين ما هو زيادة فى المعنى وكيفية له وخصوصية فيه، فلما امتنع ذلك توصلوا إلى الدلالة عليها بأن وصفوا اللفظ فى ذلك بأوصاف يعلم أنها لا تكون أوصافاً له من حيث هو لفظ، كنحو وصفهم له بأنه لفظ شريف وأنه قد ران المعنى... ثم إنه لما جرت به العادة، واستمر عليه العرف، وصار الناس يقولون: اللفظ واللفظ لُز ذلك بأنفس أقوام باباً من الفساد...»<sup>(١)</sup>.

ويعود عبد القاهر - فى موطن آخر - كى يشت لهؤلاء أن الزيادة التى تزيدها اللغة العمية عن لغة السرد والتقرير ليست سوى تلك المعانى الفنية المتمتجة بالصياغة للالفاظ، أى أن الزيادة هى بهذا المعنى الفنى لا باللفظ، لأن الالفاظ سواء فى ذاتها أم فى دلالاتها الإفرادية لا تحتل زيادة أو نقصاً... هذا ما يقرره عبد القاهر حيث يقول مفسراً تعريف الإيجاز بأنه «أن يدل بالقليل من اللفظ على الكثير من المعنى»:

«إن العاقل إذا نظر عِلْمَ عِلْمٍ ضرورة أنه لا سبيل إلى أن يكثر معانى الالفاظ أو يقللها، لأن المعانى المودعة فى الالفاظ لا تتغير على الجملة عما أودعه واضع اللغة...»<sup>(٢)</sup>.

النظم الفنى فى نظر عبد القاهر - إذن - هو نشاط لغوى موحٍ بمستوى متفرد من المعنى لا يتجسد إلا فيه، ولا يشع إلا من بنائه الخاص، فإبداع المعنى الفنى هو فى الوقت نفسه إبداع للالفاظ الخاصة التى يحتل كل منها موقعه فى العبارة المسطومة - تلقائياً - حسب موقع معناها فى نفس المتكلم وهذا ما يقرره عبد القاهر فى عبارات مثل «لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه» و «إنك إذا فرغت من ترتيب

(١) السابق ص ٢٥ - ٢٦

(٢) السابق ص ٣٥٧

المعاني في نفسك لم تحتج إلى أن تستأنف فكرا في ترتيب الألفاظ»، و «إذا ظفرت بالمعنى فاللفظ معك وإزاء باظرك» (١).

ومن الجدير بالملاحظة في هذا المقام أن مصطلح «الترتيب» الذي يتردد كثيرا على لسان عبد القاهر لا يكاد يختلف عن مصطلح النظم في نظره، فالنظم والترتيب والتأليف هي مصطلحات مترادف - في رأينا - على لسان عبد القاهر للدلالة على ما يحسه من أن التكلم إنما يخلق وحدتين لا تفصلان في آن واحد: إحدهما دلالية والآخرى لفظية، وأن أي تعديل أو انحراف في إحدهما هو بالضرورة تبديل وانحراف في الأخرى، ولعل ما يدل على ترادف هذين المصطلحين لديه أنه كثيرا ما يشفع أحدهما بالأخر بشكل يفهم منه أنهما يعبران شيئا واحدا في نظره، وحسبنا أن نشير في ذلك إلى مثل قوله «لا نظم في الكلم ولا ترتيب حتى يعلق بعضها ببعض، ويبنى بعضها على بعض وتعمل هذه بسبب من تلك» (٢).

والسؤال الآن هو: ما معايير هذا المستوى الفني من المعنى في نظر عبد القاهر ومن تابعه من البلاغيين؟

إنه إذا كان المعنى البلاغي لا يتجسد - كما تبين لنا في هذا البحث - إلا في اللغة الفنية، فمن الطبيعي أن تكون معايير لدى البلاغيين هي - في الوقت ذاته - المعايير التي اصطنعوها لفنية تلك اللغة، والتي يودى الخروج على مقتضاها بالأسلوب من سمو الفن وخصوبته إلى أغوار التقرير وجفافه، وبعبارة أخرى لم تكن تلك المعايير التي طبقها هؤلاء البلاغيون على اللغة لقياس فنيها إلا وسائل وأدوات فنية لتشكيل هذا المستوى الفني الذي نحن بصدده من المعنى.

---

(١) انظر السنن ص ٤٤ ، ٤٩ ومن المناسب هنا أن نشير إلى أن عبارات عبد القاهر في هذا الصدد تتشابه في حزمها مع ما يقرره أحد المعاصرين حيث يقول: «إن الكلمة ثمرة للفكرة، فتنى نصبت الفكرة سقطت كما تسقط الثمرة الناصحة ولكن تسقط على كلمتها» انظر د. إبراهيم سلامة. بلاغة أرسطو بين العرب واليونان ط ٢ ص ٣٧٩ الأجلو سنة ١٩٥٢ م.

(٢) السابق ص ٤٤. ونحن بذلك لا نوافق الدكتور غام حسان على ما يراه من التفرقة بين المصطلحين لدى عبد القاهر، وأن النظم عنده هو نظم المعاني النحوية هي نفس التكلم لا بناء الكلمات في صورة جملة، أما الترتيب فهو وضع العلامات المنظومة والمنطوقة في سياقها الاستعمالي حسب رتب خاصة انظر اللغة العربية معناها ومناها ص ١٨٧ - ١٨٨.

ولقد كان من الطبيعي كذلك أن تنبثق تلك المعايير عن إحساس البلاغيين بالتمايز بين كل من اللغة الفنية واللغة التقريرية أو النمطية في علاقة كل منهما بالمستويات الثلاثة السابقة من المعنى، ومن ثم فإن تلك المعايير لم تكن فى عمومها لديهم إلا مقابلات لخصائص الصورة النمطية فى نظرهم، والتي تناولناها فى الفصل السابق، فإذا كانت الصورة النمطية تتسم بالمحافظة على وضعية الدلالة، وعلى الصورة المثالية أو العقلية للإسناد، ثم بالثبات والوقوف عند مستوى الصحة النحوية فحسب، فإن الصورة الفنية تتسم بالسمو والتجاوز عن كل تلك الخصائص، ومن هذا المنطلق كانت أشهر معايير الصورة الفنية هي:

- ١- الانحراف: الذى يتعلق بالدلالة أوبالإسناد.
- ٢- حسن التخيير النحوى: الذى يرتقى بالأسلوب عن مستوى الصحة النحوية المجردة.
- ٣- مطابقة مقتضى الحال: التى هي - فى نظرهم - الهدف من الانحراف وحسن التخيير، وتلك المعايير هي موضوع البحث التالى:

\*\*\*

## (ب) معايير الصورة الفنية

### أولاً- الانحراف الدلالي:

يعد الانحراف الدلالي الخصيصة الجوهرية التي تميز بها الصورة المجازية في نظر البلاغيين، فدلالة تلك الصورة على المعنى أو الغرض المراد بها ليست دلالة وضعية مباشرة، بل إن القيمة الفنية لها لا تستمد إلا من الإحساس بما فيها من تجاوز أو انحراف عن تلك الدلالة، وتلك الصورة بهذه الخصيصة تعد نمطاً متميزاً من الكلام، لا اتصل منه إلى الغرض - كما يقول عبد القاهر - «بدلالة اللفظ وحده»، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم نجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض، ومدار هذا الأمر على الكناية والاستعارة والتشبيه<sup>(١)</sup>.

ونود فيما يلي أن نتوقف إزاء مفهوم كل من تلك الصور الثلاث التي يشير إليها عبد القاهر في هذا النص، كي يبين لنا في ضوء التعرف إلى مفهوم كل صورة طبيعة الانحراف الدلالي فيها، وما هو الأصل الوضعي (أو الصورة النمطية) الذي تنحرف عنه، وتنجلي مزيته الفنية بالقياس إليه، ثم إلى أي حد يكون لهذا الانحراف تأثيره الفني في المعنى المراد بها في نظر البلاغيين:

#### (١) الاستعارة:

رأينا في الفصل الأول من هذا البحث أن الدلالة الوضعية تعني - في نظر البلاغيين - المحافظة على ارتباط الكلمة - رأسياً - بمدلولها في عرف الاستعمال، وأفقياً بمجموعة الكلم التي تتوارد معها في هذا العرف، وهنا نشير إلى أن الاستعارة - في نظرهم - كانت تعني الانحراف بالكلمة عن هذا الارتباط الوضعي بشقيه، فالكلمة المستعارة هي تلك التي ترحزحت دلالتها عما وضعت للدلالة عليه لتضامها مع كلم خارجة عن دائرة تواردها؛ إذ بهذا التضام يحدث ما يسميه بعض المعاصرين<sup>(٢)</sup> بالمفارقة المعجمية التي تكون هي القرينة الدالة على الانحراف.

ونستطيع أن نبيّن ملامح تلك النظرة في هذين المصطلحين اللذين ألح عليهما البلاغيون سواء في تأصيلهم النظري لمفهوم الاستعارة، أم في تحليلهم للنماذج الفنية لها، هذان المصطلحان هما «النقل» و «الادعاء»:

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٠٢

(٢) انظر: د. غام حسام/ التراث اللغوي العربي مقال بمجلة فصول/ للمجلد الأول/ العدد الأول سنة ١٩٨٠م.

أما مصطلح النقل فقد كان هو المصطلح السائد لدى البلاغيين في تعريف الاستعارة وتحديد مفهومها، فالاستعارة كما عرفها القاضي الجرجاني هي «ما اكتفى فيها بالاسم المستعار عن الأصل، ونقلت العبارة فجعلت في مكان غيرها»<sup>(١)</sup>، وهي في نظر عبد القاهر: «أن يكون لفظ الأصل في الوضع اللغوي معروفاً تلك الشواهد على أنه اختص به حين وضع، ثم يستعمله الشاعر أو غير الشاعر في غير ذلك الأصل وينقله إليه نقلاً غير لازم»<sup>(٢)</sup> وهي - كما يعرفها ابن الأثير - «نقل المعنى من لفظ إلى لفظ لمشاركة بينهما مع طي ذكر المنقول إليه»<sup>(٣)</sup>.

فمصطلح النقل في تلك التعريفات يدل دلالة واضحة على أن التعبير الاستعاري يؤدي وظيفته الفنية عن طريق الانحراف الدلالي، فالنقل يعني أننا مع كل استعارة نكون إزاء معنيين: أحدهما أصلي وضعت الكلمة له وتعرفت به، وثانيهما مجازي انتقلت إليه الكلمة كما في التعريفين الأولين أو انتقل هو إليها كما في التعريف الأخير، وسواء أكان هذا أم ذاك فإن دلالة الكلمة على هذا المعنى المجازي ليست - في هذا التصور - سوى تجاوز وانحراف عن الدلالة الوضعية التي تلازمها في عرف الاستعمال.

ولقد كان في موروثنا الفلسفي (الذي لم يكن موروثنا البلاغي بمنأى عنه) ما يدعم هذا التصور لمفهوم الاستعارة لدى البلاغيين، فلقد عرف أرسطو المجاز بأنه «نقل أمر يدل على شيء إلى شيء آخر»<sup>(٤)</sup> وقد أوضح ابن سينا مفهوم النقل بأنه «أن يكون أول الوضع والتواطؤ على معنى، وقد نقل عنه إلى معنى آخر من غير أن صار كأنه اسمه صيرورة لا يميز معها بين الأول والثاني»<sup>(٥)</sup>.

ولعل مما يلفت النظر أن تفسيد النقل في تعريف عبد القاهر السابق بكونه (غير لازم) لا يختلف من حيث الدلالة عما قيده به ابن سينا في هذا النص (من غير أن صار كأنه اسمه...) فكلا القيدين يدل على أن الاستعارة في هذا التصور لا تقوم بوظيفتها إلا إذا كان النقل فيها يمثل انحرافاً دلالياً له جدته وطرافته بالنسبة لعرف الاستعمال، أم إذا تُدوول نقل الكلمة إلى المعنى الجديد وأصبح هذا النقل لازماً بحيث تستوى نسبتها

(١) الوساطة / ٤٢.

(٢) أسرار البلاغة ص ٢ - ٢١.

(٣) المثل السائر ص ١٢٢، وانظر: سر الفصاحة ص ٢٨ وكذا الجامع الكبير ص ٢٨.

(٤) انظر: د. عبد الرحمن بدوي / فن الشعر لأرسطو ص ٥٨ النهضة المصرية سنة ١٩٥٣ م.

(٥) السابق ص ١٩٢، وانظر: الشفا / الشعر. تحقيق عبد الرحمن بدوي ص ٦٦. الدار المصرية للنسب والرحمة سنة ١٩٦٦ م.

إلى كلا المعنيين فإن استعمالها فيه حينئذ لا يكون استعارة بل حقيقة، وذلك لأن التداول يخلق جدتها، ويفقدها قيمتها الفنية التي هي رهن الإحساس بانحرافها.

بيد أن تقييد النقل بهذا القيد يدل - من ناحية أخرى - على أن الكلمة المستعارة لا تقوم بوظيفتها إلا في ضوء من تمثل علاقتها بمعناها الوضعي، فهذا المعنى لغلبة استعمال الكلمة فيه يظل ماثلاً إزاء الدلالة الاستعارية بوصفه الأصل الذي انحرفت عنه الكلمة من جهة، والذي لا نتحرف إلا لما له به علاقة من جهة أخرى، بل إن هذا المعنى الوضعي أو المنقول منه يظل - في هذا التصور - يناوش دلالة الكلمة المستعارة حتى يحسم السياق أو القرينة توجهها إلى معناها المجازي أو المنقول إليه، هذا ما يلفتنا إليه الزمخشري حيث يقول:

«الاستعارة إنما تطلق حيث يطوى المستعار له، ويجعل الكلام خلواً عنه صالحاً لأن يراد المنقول عنه والمنقول إليه لولا دلالة الحال أو فحوى الكلام»<sup>(١)</sup>.

أما مصطلح «الادعاء» الذي استخدمه عبد القاهر وألح عليه في «دلائل الإعجاز» فلا يكاد يختلف في نظرنا عن مصطلح النقل في الدلالة على ما نحن بصدده، أي في الدلالة على أن قوام الاستعارة هو ما سمي به «الانحراف الدلالي»، وكل ما هنالك من فرق هو أن الانحراف في ظل هذا المصطلح يتعلق بالمعنى لا باللفظ، أي لم تعد الاستعارة مجرد انحراف بالكلمة عن معناها الوضعي إلى معنى آخر، بل هي انحراف بمعنى الكلمة استهدافاً لإثبات معنى آخر به، فموضوع الاستعارة كما يقول عبد القاهر:

«أنك تثبت بها معنى لا يعرف السامع ذلك المعنى من اللفظ، ولكن يعرفه من معنى اللفظ - بياض هذا أنا نعلم أنك لا تقول: رأيت أسداً إلا وغرضك أن تثبت للرجل أنه مساو للأسد في شجاعته وجراته وشدة بطشه وإقدامه... ثم تعلم أن السامع إذا عقل هذا المعنى لم يعقله من لفظ أسد، ولكن يعقله من معناه...»<sup>(٢)</sup>.

لقد استخدم عبد القاهر مصطلح «الادعاء» بدلاً من مصطلح «النقل» فيما يبدو لا لتغيير مفهوم الاستعارة القائم على فكرة الانحراف في نظره، بل لأنه كان يحس بقصور هذا المصطلح الأخير من جهة، وبأنه مظنة للبس في تصور مزية الاستعارة ومناط القيمة الفنية لها من جهة أخرى:

(١) الكشف ج ١ ص ٣٩

(٢) دلائل الإعجاز ص ٣٣١

أما قصوره فلأنه لا ينطبق على كل ألوان الاستعارة؛ إذ هو لا يصدق على ما يسمى بالاستعارة المكنية التي يطوى فيها ذكر المشبه به ويكتفى بذكر بعض لوازمه، ففي بيت الحماسة القائل:

إذا هزه في عظم قرن تهللت نواجذ أمواه المنايا الضواحك

لا يمكننا أن نتصور نقلا في لفظتي النواجذ والأفواه، لأن ذلك - على حد تعبير عبد القاهر - «يوجب للمحال، وهو أن يكون في المنايا شيء قد شبه بالنواجذ، وشيء قد شبه بالأفواه، فليس إلا أن نقول: إنه لما ادعى أن المنايا تسر وتستبشر إذا هز السيف، وجعلها لسرورها بذلك تضحك - أراد أن يبالغ في الأمر فجعلها في صورة من يضحك حتى تبدو نواجذه...» (١).

وقد كان الوازع الديني وراء إلحاح عبد القاهر في هذا اللون من ألوان الاستعارة على مصطلح الادعاء، وذلك لأنه يستطيع عن طريقه توجيه المعنى في النماذج القرآنية التي ورد فيها هذا اللون متعلقا بالذات الإلهية، وهذا ما يصرح به في موطن آخر حيث يقرر أن الإصرار على تمثل النقل في الاستعارة في مثل قوله عز وجل: ﴿وَلَقَدْ صَنَعَ عَلَيْنَا عِشْيَٰنَ﴾ [طه] أو ﴿وَأَصْنَعَ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحَيْنَا﴾ [هود: ٣٧] قد جر قوما إلى التشبيه والحمل على الظاهر، وارتكاب ما يقدح في التوحيد (٢).

وأما كون مصطلح النقل مظنة للبس في تصور عبد القاهر، فذلك لأنه قد يوهم بأن مرية الاستعارة تتعلق باللفظ فحسب، مما لا يتفق ونظرته للنظم ورايه في قضية الإعجاز، ومن هنا لجأ إلى مصطلح الادعاء كي يثبت أن اللفظ في حد ذاته ليس هو مناط المزية في الاستعارة لأنه «لا يستعار اللفظ مجردا عن المعنى، ولكن يستعار المعنى ثم اللفظ يكون تبع المعنى» (٣)، ومقتضى ذلك أن متعلق المزية في الاستعارة هو المعنى، أو لنقل: إن الانحراف الذي يعنيه عبد القاهر بهذا المصطلح ليس مجرد تبديل في السطح الخارجي للتعبير الاستعاري بل هو بالدرجة الأولى تبديل أو انحراف في دلالة ذلك التعبير.

وبعل ي يدعم ذلك أن مصطلح الادعاء لدى عبد القاهر قد ورد في سياق رده على من أسماهم «أنصار اللفظ»، هؤلاء الذين كان مما احتجوا به أنه لو لم يكن للفظ

(١) دلائل الإعجاز ص ٢٣٥.

(٢) أسرار البلاغة ص ٢٦.

(٣) انظر دلائل الإعجاز ص ٢٤٠.

مزية ما كان للمفسر الفضل والمزية على التفسير، فلقد كان تطبيق مدلول الادعاء على الاستعارة أحد الأدلة التي ساقها عبد القاهر كي ينفي تلك الحجة، ثم يصرح في النهاية بأنه «إنما كان للمفسر فيما نحن فيه الفضل والمزية على التفسير من حيث كانت الدلالة في المفسر دلالة معنى على معنى، وفي التفسير دلالة لفظ على معنى، وكان من المراكز في الطبايع والراسخ في غرائز العقول أنه متى أريد الدلالة على معنى فترك أن يصرح به ويذكر باللفظ الذي هو له في اللغة، وعمد إلى معنى آخر فأشير به إليه وجعل دليلاً عليه، كان للكلام بذلك حسن ومزية»<sup>(١)</sup>.

وعبارات عبد القاهر في هذا النص واضحة في أن الانحراف هو سمة الدلالة الاستعارية في ضوء مصطلح الادعاء كما كان سمة لها مع مصطلح النقل، أو لنقل بعبارة أخرى : إن مفهوم الاستعارة لدى عبد القاهر يتغير في «دلائل الإعجاز» عنه في «أسرار البلاغة»، وبناء على ذلك فإن ما لاحظته السكاكي وتابعه فيه بعض المعاصرين<sup>(٢)</sup> من اضطراب عبد القاهر في فهمها، وعدّها تارة مجازاً لغوياً بناء على النقل، وتارة أخرى مجازاً عقلياً بناء على الدعوى - أقول تلك الملاحظة لا مبرر لها في فكر عبد القاهر؛ فاستخدمه لمصطلح الادعاء إنما كان لما قدمته من أسباب لا لاختلاف نظرتة إلى جهة التجوز في الاستعارة؛ فالنشاط الاستعاري في ضوء هذا المصطلح ليس - في نظر عبد القاهر - ضرباً من المجاز العقلي الذي سنحدد ملامحه لديه بعد قليل، ذلك أن ادعاء المعنى أو إثباته لما ليس له إنما يتبعه بالضرورة انحراف في علاقته بالكلمة الدالة عليه في عرف اللغة، وهذا هو ما يصرح به عبد القاهر نفسه حيث يفترض تساؤلاً مؤداه: لم لا يكون طريق المجاز كله العقل، وذلك أنا لا نجري - في الاستعارة - اسم الأسد على المشبه بالأسد حتى ندعى له الأسدية؟ ثم يحيب عن هذا التساؤل قائلاً:

«إن تجوزك هذا الذي طريقه العقل يفضي بك إلى أن تجري الاسم على شيء لم يوضع له في اللغة على كل حال، فتجوز بالاسم على الجملة الشيء الذي وضع له فمن هنا جعلنا للغة طريقاً فيه...»<sup>(٣)</sup>.

والنساؤل الذي يطرح نفسه علينا الآن هو: ما غرض الاستعارة؟ وما القيمة الفنية لانحراف دلالتها عليه في هذا التصور؟

(١) السابق ص ٣٢٣ - ٣٤١

(٢) انظر مفتاح العلوم ص ١٥٧، وكذا د. أحمد مطلوب البلاغة عند السكاكي ص ٢٢٧ مكتبة نهضة بغداد سنة ١٩٦٤م، د. شوقي ضيف. البلاغة تطور وتاريخ ص ١٩٣

(٣) انظر. أسرار البلاغة ص ٣٣٨ - ٣٣٩.



نستطيع أن نحدد غرض الاستعارة في ضوء طبيعة العلاقة التي تمثلها أو شرطها البلاغيون بين المستعار له والمستعار منه، فمع أن وجود العلاقة هو شرط ضروري - في نظرهم - لصور المجازية بعمامة فإن الاستعارة تتميز من بين تلك الصور بأن العلاقة فيها هي المشابهة بين الطرفين، فتلك العلاقة في نظر البلاغيين هي التي تيسر نقل اللفظة المستعارة (أو ادعاء معناها) للمستعار له<sup>(١)</sup>. وقد اقترن بتلك النظرة لديهم الاعتقاد في أن التشبيه هو أصل المعنى أو الغرض في كل استعارة، أي أنها صورة محولة عنه، ومن هنا كان تعريفها لدى عبد القاهر بأنها «أن تريد تشبيه الشيء بالشيء فتدع أن تفصح بالتشبيه وتظهره، ونحىء إلى اسم المشبه به فتعيره المشبه وتجريه عليه...»<sup>(٢)</sup> وكان تعريفها لدى السكاكي بأنها:

«أن تذكر أحد طرفي التشبيه وتريد به الطرف الآخر مدعياً دخول المشبه في جنس المشبه به»<sup>(٣)</sup>.

ولعل من الجدير بالإشارة إليه في هذا المقام أنه على أساس تلك النظرة التي تؤمن بأن التشبيه هو أصل المعنى في كل استعارة كان إخراج عبد القاهر للاستعارة من دائرة «التخييل»، وقد استند هذا الرأي لديه - فيما يبدو - على أساسين:

أولهما: أن التشبيه هو أحد الأغراض أو المعاني العقلية التي سبق أن رأينا أنها تشابه - في نظر هؤلاء - مع المعاني التصديقية المنطقية.

ثانيهما: التقابل الذي يراه عبد القاهر بين المعاني العقلية والمعاني التخيلية، فالأولى هي المعاني الصادقة التي «تجري مجرى الأدلة التي يستنبطها العقلاء والفوائد التي يثيرها الحكماء»<sup>(٤)</sup>، أما الثانية فهي ضرب من الإيهام الكاذب أو القياس الخادع، فالمعنى في قول أبي تمام:

لا تنكرى عطل الكريم من الغنى      قاليل حرب للمكان العالي

هو معنى تخيلي، لأن الشاعر قد قاس تجرد الكريم - لعلو همته ومكانته - عن الغنى على تجرد المكان العالي عن السيل، وأثبت للأول حكم الثاني دون أن يكون هناك اشتراك في علة الحكم، فهو - إذن - «قياس تخيل وإيهام لا تحصيل وإحكام».

(١) انظر السابق من ٢٨٦، مفتاح العلوم من ١٦٤، الجامع الكبير من ٦٨ وكلما استقصى من ٢٦٨، وأصول السرحى ج ١ من ١٧٨ تحقيق أبو الرضا الأفغانى دار الكتب العربى سنة ١٣٧٢ هـ.

(٢) دلائل الإعجاز من ٥٣ (٣) مفتاح العلوم من ٢١٣

(٤) أسرار البلاغة من ٢١٣.

فى ضوء هذين الأساسين كان لا بد من نسبة الاستعارة - لدى عبد القاهر - إلى المعنى العقلى لا التخيلى، فأساس المعنى الاستعارى هو التشبيه، وذلك أن المستعير - على حد تبريره لهذا رأى - لا يقصد «إلى إثبات معنى اللفظة المستعارة، وإنما يعتمد إلى إثبات شبه هناك فلا يكون محوره على خلاف خبره، وكيف يعرض الشك فى أن لا مدخل للاستعارة فى هذا الفن، وهى كثيرة فى التنزيل على ما لا يخفى» (١).

والعبارة الأخيرة فى هذا النص تشى بأن الوازع الدينى كان هو أساس تلك النظرة لدى عبد القاهر، فكأنه قد أحس بالحرج بوصفه أحد المتكلمين الأشاعرة من عد الاستعارة - وهى كثيرة فى التنزيل - من قبيل التحصيل الذى يقترون فى نظره بالإيهام، والكذب والمخادعة فهو فى تلك النظرة كما يقول باحث معاصر:

«... أبعد ما يكون عن صفة البليغ، وأقرب ما يكون إلى صفة المتكلم، فهو مع النظرة المنطقية إلى العمل حريص كل الحرص على أن ينظر إلى المعانى من جهة الصدق والكذب لا من جهة حسن الصورة» (٢).

والأمر الذى يلفت الانتباه أن تركيز عبد القاهر فى إطار تلك النظرة السابقة إنما كان على أصل الاستعارة لا على قيمتها الفنية، فعنايته فى تلك النظرة لا تكاد تتجاوز إثبات صدق المعنى الاستعارى عن طريق بيان ارتداده إلى التشبيه، فالتشبيه وإن كان قياساً كما صرح عبد القاهر فى أكثر من موطن فإنه ليس قياس تخيل وإيهام، بل هو قياس عقلى صحيح لأن المرء - على حد تعبيره - «لا يقدر على أن يحدث مشابهة ليس لها أصل فى العقل» (٣)، ومقتضى ذلك أن إثبات الشبه بين طرفى الاستعارة هو إثبات لمعنى عقلى صادق. وهذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر بقوله:

«وجملة الحديث الذى أريد به بالتخييل هنا هو ما يشبه فيه الشاعر أمراً غير ثابت أصلاً، ويدعى دعوى لا طريق إلى تحصيلها، ويقول قولاً يخدع فيه نفسه، ويربها ما لا ترى، أما الاستعارة فإن سبيلها سبيل الكلام المحذوف فى أنك إذا رجعت إلى أصله وجدت قائله وهو يثبت أمراً عقلياً صحيحاً...» (٤).

على أن هذه النظرة الكلامية التى تشى بنفور عبد القاهر من التخيل لم تدم لديه طويلاً، ذلك أنه قد نظر إليه فى مواطن أخرى لا باعتباريه قريناً للإيهام والمخادع ومقابلاً

(١) السابق ص ٢٢٢

(٢) د. شكرى عياد. كتاب أرسططاليس فى الشعر ص ٢٥٩ دار الكتاب العربى للطباعة والنشر سنة ١٩٦٧م

(٣) أسرار البلاغة ص ١٢١ وانظر ص ١٤، ٢٧٦.

(٤) السابق ص ٢٢٣.

للصدق والحقيقة، بل باعتباره أداة لتمثيل المعاني وتقديمها في صور فنية مؤثرة إلى المتلقي، والذي يعنينا أنه قد صرح في إطار تلك النظرة (فيما يشبه أن يكون نقضا لرأيه الأول) بأن للتخييل دوره في القيمة الفنية لبعض الاستعارات، يتجلى ذلك في مثل قوله تعليقا على التعبير الاستعاري في قول الشاعر:

إن السحاب لتستحي إذا نظرت إلى نذاك ففاسته بما فيها

«... يوهمك بقوله: «إن السحاب لتستحي» أن السحاب حي يعرف ويعقل، وأنه يقيس قبضه بقبض كف المدوح فيخزي ويخجل، فالاحتفال والصنعة في التصويرات التي تروق السامعين وتروعههم، والتخيلات التي تهز المدوحين وتحركهم، وتفعل فعلا شبيها بما يقع في نفس الناظر إلى التصاوير التي يشكلها الخذاق بالتخطيط والنقش، أو بالنحت والنفر، فكما أن تلك تعجب وتخلب، وتروق وتوق... كذلك حكم الشعر فيما يصنعه من الصور ويشكله من البدع، ويوقعه في النفوس من المعاني التي يترهم بها الجامد الصامت في صورة الحى الناطق، والموات الأخرس في قضية الفصيح المغرب...»<sup>(١)</sup>.

فالتخييل هنا هو السر في بلاغة الاستعارة وعمق تأثيرها الفني في نظر عبدالقاهر، ومغزى ذلك أننا هنا إزاء نظرة فنية تختلف عن النظرة الكلامية السابقة التي يقيس فيها التخييل بمقياس الصدق والكذب، وكأن عبد القاهر هنا كان على وعى بما قرره ابن سينا قبله حيث يقول عن الخيلات:

«هي قضايا تقال قولاً... وتؤثر في النفس تأثيراً عجيباً من قبض وبسط... وربما زاد تأثيراً على التصديق، وربما لم يكن معه تصديق»<sup>(٢)</sup>.

والذي يلفت الانتباه في تلك النظرة الفنية إلى التخييل لدى عبد القاهر أمران:

أولاً: أن تركيزه في تلك النظرة كان على الوظيفة الفنية للصورة الاستعارية، لا على أصل المعنى أو الغرض فيها، فالاستعارة بما تحفل به صورتها من شخصيات للجملادات أو تجسيد حسي للمعنويات إنما تستثير خيال المتلقي وتهز وجداناتهم،

(١) السابق ص ٢٧٧ - ٢٧٨ وانظر ص ٢٥٨.

(٢) ابن سينا/ الإشارات والتهيات ص ٤١٢ - ٤١٣. وهي نظرة تشبه إلى حد كبير مع ما يقرره ريتشاردز في كتابه «العلم والشعر» حيث يقول «لا شك أن القضاء سواء أكانت صادقة أم كاذبة تؤثر في مواقفنا وأفعالنا دائماً، بل إنها إلى حد بعيد توجه حياتنا لعملية اليومية، والقضايا الصادقة بعامة أجدى علينا من القضايا الكاذبة، ومع ذلك فحتى لا نطمع أنفعالنا ومواقفنا حسب القضايا الصادقة وحدها... انظر ريتشاردز/ العلم والشعر ترجمة د. مصطفى بدوي ص ٧١.

ونجذبهم إليها في لحظات من المتعة الفنية التي هي أشبه مما يجده التأمل في لتصوير  
والفنون التشكيلية الساحرة.

ثانياً: أنه حين نظر تلك النظرة الفنية في صور التخيل قد ابتعد بهانياً عن  
الاستشهاد بنماذج من القرآن أو الحديث النبوي<sup>(١)</sup>، وهو ملك يشعر بأن التخيل في  
نظره لا دخل له إلا في الوظيفة الفنية للاستعارات الشعرية فحسب، أما الاستعارات في  
القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ فلا تؤدي وظيفتها الفنية عن طريق التخيل، إذ هي  
دائماً مبع الحق ومعدن الصدق، ومغزى ذلك أن التخيل حتى في تلك النظرة الفنية  
لدى عبد القاهر مازال مرادفاً للإيهام والمخادعة، وليس في التزام الصورة الاستعارية  
- في القرآن أو الحديث - بالصدق وابتعادها عن وسائل التخيل ما يغض من قيمتها في  
نظر عبد القاهر، وهذا ما يقرره حيث يصرح بعد عرضه لنماذج من تلك الاستعارات  
بأنه

«إذا كان هذا كذلك بان منه أن لك مع لروم الصدق والثبوت على محض الحق  
الميدان الفسيح والمجال الواسع»<sup>(٢)</sup>.

ولعلنا نستطيع بناء على ما تقدم من نصوص أن نقرر أن التخيل في نظر  
عبد القاهر لا دخل له في الاستعارات القرآنية أو في الحديث النبوي سواء من حيث أصل  
المعنى فيها، أم من حيث وظيفتها وتأثيرها الفني في المتلقي، أما الاستعارات الشعرية  
فمع أن أصل المعنى فيها هو التشبيه الذي هو الأصل في كل استعارة والذي يخرج عن  
حيز التخيل فإن الصور في تلك الاستعارات كثيراً ما تتجاوز هذا الأصل فتحور فيه  
وتضيف إليه من وسائل التخيل والإيهام ما يكسبها فعاليتها وتأثيرها الفني لدى المتلقي،  
وهذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر حيث يقول في تعليقه على بعض الاستعارات في أبيات  
أوردها من الشعر:

«فهذا كله في أصله ومغزاه وحقيقته معناه تشبيه، ولكن كنى لك عنه، وخودعت  
فيه، وأتيت به من طريق الخلافة في مسلك السحر ومذهب التخيل، فصار لذلك غرب  
الشكل، منبع الجائب، لا يدين لكل أحد»<sup>(٣)</sup>.

بقي أن نشير إلى أن نظرة عبد القاهر ومن تابعه من البلاغيين إلى الاستعارة  
باعتبارها انحرافاً عن التشبيه لم تثمر - سواء على مستوى النظرية أم على مستوى  
التحليل - رؤية نافذة لفعالية الاستعارة ووظيفتها الحيوية في تشكيل المعنى وإبداع

(١) انظر أسرار البلاغة ص ٢٢٤ - ٢٧٩

(٢) السابق ص ٢٢٣.

(٣) انظر السابق ص ٢٧٨

الدلالة، فعلى الرغم من تصريح هؤلاء بأن المجاز أبلغ من الحقيقة وأن فى الاستعارة من المزايا والخصوصيات ما نفتقده لو ضحينا بها وعدنا إلى أصلها التشبيهي - أقول: على الرغم من هذا التصريح فإن الدلالة الاستعارية فى نظرهم لم تكن دلالة متفردة؛ إذ إن تلك المزايا والخصوصيات لا تعدو أن تكون المبالغة أو التأكيد فى إثبات الغرض التشبيهي أو «أصل المعنى».

لقد فرق عبد القاهر بين صورتين من الاستعارة: إحدهما الاستعارة المفيدة، والأخرى الاستعارة غير المفيدة، وكان الفارق بينهما فى نظره هو أننا فى الأولى نحصل على فائدة أو معنى من المعانى لا تحققه الشابة، فإذا ما أخذ فى تحليل تلك الفائدة وهذا المعنى وحدنا أنهما ينحصران لديه فى تلك المبالغة التى تضييها الاستعارة إلى التشبيه، فإذا ما قلت: «رأيت أسدا» وأنت تعنى رجلا «فقد استعرت اسم الأسد للرجل، ومعلوم أنك أدت بهذه الاستعارة ما لولاها لم يحصل لك، وهو المبالغة فى وصف المقصود بالشجاعة، وإيقاعه منك صورة الأسد فى بطشه وإقدامه، وبأسه وشدته، وسائر المعانى المركوزة فى طبيعته مما يعود إلى الجرأة»<sup>(١)</sup>.

وعبارات عبد القاهر فى هذا النص قاطعة فى أن المعنى الاستعارى هو بعينه (إذا استثنينا المبالغة) معنى التشبيه، فهو فيهما إثبات للتشابه القائم على المقارنة بين طرفين، غير أن التشابه بين الطرفين قد بلغ درجة من القوة بحيث أمكن فى ظلها نقل اللفظ أو ادعاء المعنى من طرف لآخر، فالاستعارة لا تدل لحسب على مجرد التشبيه الذى يراد فيه إلحاق ناقص بزائد، بل هى تفيد أن التشابه بين المستعار والمستعار له قد بلغ حد الاتحاد أو المسائلة التامة، وهى فى إعادتها ذلك بمثابة الدعوى بيينة - هذا ما يقرره السكاكى حيث يقول:

«والسبب فى أن الاستعارة أقوى من التصريح بالتشبيه أمران: أحدهما أن فى التصريح بالتشبيه اعترافا بكون المشبه به أكمل من المشبه فى وجه الشبه، والثانى أن فى ترك التصريح بالتشبيه إلى الاستعارة التى هى مجاز مخصوص الفائدة التى سمعت فى المجاز أنفا من دعوى الشيء بيينة»<sup>(٢)</sup>.

المبالغة فى هذا التصور - إذن - هى الإضافة الدلالية أو «المعنى الفنى» التى كانت من أجله المزية للاستعارة على التشبيه، ومعزى ذلك أن التعبير الاستعارى ليس خلقا أو إبداعا لمعنى خاص، بل هو إبلاغ مؤثر لمعنى ثابت مقرر، فالاستعارة هى صورة

(١) انظر: السابق ص ٢٢ - ٢٣، وكذا ص ١٩٣.

(٢) مفتاح العلوم ص ١٧٤.

خاصة من التشبيه، ومزيتها هي في كونها درجة عليا من درجات إثباته، وهذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر الجرجاني في أكثر من موطن من دلائل الإعجاز حيث يصرح بأن مزية الاستعارة ليست في «أنفس المعاني التي يقصد المتكلم بخبره إليها ولكن في طريق إثباتها» (١).

ونستطيع القول بناء على ما تقدم من نصوص: إن نظرة هؤلاء البلاغيين إلى الاستعارة (في ظل مفهوم الانحراف) كانت في عمومها نظرة قاصرة عن إدراك فعاليتها وقدرتها على تشكيل المعنى وإبداعه، وهي بذلك تختلف اختلافا جوهريا عن تلك النظرة المعاصرة التي ترى أننا مع كل استعارة أصيلة لا نكون إزاء معنى حقيقي ومعنى مجازي هو ترجمة للأول، بل نكون إزاء معنى جديد نابع من تفاعل السياقات القديمة لكل طرف من طرفي الاستعارة داخل السياق الجديد الذي وضعت فيه (٢).



### (ب) التمثيل:

الصورة الثانية من صور الانحراف هي التمثيل، فعلى الرغم من تقارب المادة المعجمية (٣) بين مصطلحي «التمثيل» و «التشبيه» فإن معظم البلاغيين قد فرقوا بينهما باعتبار أن التمثيل لا يتوقف كما يتوقف التشبيه المجرد على إدراك العلاقات بين الأشياء في ظاهرها الحسي، بل هو ينصرف دونه بالنفاذ إلى بواطن الأشياء وإدراك دلالاتها المستكنة وعلاقاتها الخفية البعيدة عن مجال الإلف ومدارك الحس، فالتمثيل هو صورة خاصة من التشبيه، وتلك الخصوصية هي ما عناها عبد القاهر حيث صرح بأن: «كل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلا» (٤)، هذه الخصوصية تتمثل في ثمايز الدلالة في التمثيل عنها في التشبيه، فهي في التشبيه (في صورته المجردة) دلالة لفظ على معنى، أما في التمثيل فهي دلالة منحرفة أو دلالة معنى على معنى.

وكما كان لمصطلحي «النقل» و «الادعاء» دلالتهم على انحراف الصورة الاستعارية في نظر البلاغيين فإن لمصطلح «التأول» الذي اصطلعته والحق عليه عبد القاهر

(١) انظر: دلائل الإعجاز ص ٥٦، ٣٤٣.

(٢) انظر: د. جابر عصفور/ الصورة الفنية في التراث النقدي والبلاغي ص ٢٨٢ ود. مصطفى ناصف/

نظرية المعنى في النقد العربي ص ٨٦.

(٣) جاء في هاتين اللادتين: مثله به شبهه، وتمثل به تشبه به، ومثل الشيء بالشيء سوى به، وتقول: ليس فلان من ظروائي ولا من اشعائي ولا من انشائي انظر أسس البلاغة ص ٤٢٠، الحفاظ الأشباه والنظائر عبد الرحمن الهمداني/ تحقيق الدكتور زهران ص ١١. سنة ١٩٨٠م وحديث بالذكر انه على هذا الأساس كانت تسمية ابن الأثير بين المصطلحين فيما بعد. انظر مثل السائر ص ١٥.

(٤) أسرار البلاغة ص ٧٠.

فى تحليل الصورة التشبيعية دلالاته على انحرافها فى بصره، وهو ما سدر عليه معظم البلاغيين بعده كما سترى بعد قليل - يقول عبد القاهر فى التفرقة بين التشبيه والتعليل:

«اعلم أن الشيتين إذا شبه أحدهما بالآخر كان ذلك على ضريبي أحدهما أن يكون من جهة أمر بين لا يحتاج فيه إلى تأول، والآخر أن يكون الشبه محصلاً بضرب من التأول، نحو أن يشبه الشيء إذا استدار بالكرة فى وجهه وبالحلقة فى وجهه آخر... وكذلك كل تشبيه جمع بين شيتين فيما يدخل تحت الحواس نحو تشبيهك صوت بعض الأشياء بصوت غيره... وهكذا التشبيه من جهة الغريزة والطباع كتشبيه الرجل بالأسد فى الشجاعة واللئب فى المكر... ومثال الثانى وهو الشبه الذى يحصل بضرب من التأول كقولك هذه حبة كالشمس فى الظهور، وقد شبهت الحبة بالشمس من جهة ظهورها كما شبهت فيما مضى الشيء بالشيء من جهة ما أردت من لون أو صورة أو غيرهما إلا أن هذا الشبه لا يتم لك إلا بتأول...»<sup>(١)</sup>.

فبعد القاهر فى هذا النص يفرق بين هذين الضريبين من التشبيه بأن الثانى منهما (وهو ما أسماه التمثيل فيما بعد) يختص بأنه سواء فى إبداعه لدى الشاعر أم فى إدراكه لدى المتلقى لا يقوم إلا على التأول، فدلالة الضرب الأول على التشبيه هى دلالة صريحة؛ لأن مردها إما المشابهات الظاهرة بين الأشياء التى ألفها المرء لوقوعها تحت مدارك حسه، وإما الدلالات المعنوية القرية التى يرجع قريبها إلى كونها من الغرائز والطباع من جهة وإلى كثرة استخدام الكلم فيها - فى العرف اللغوى - من جهة أخرى، وكل هذا مما يجعل إدراك التشبيه فى هذا الضرب أمراً يسيراً لا يحتاج إلى تأمل أو «تأول»، فتمثل الدلالة فى تشبيه الحد بالورد، أو الشيء المستدير بالكرة، أو الرجل بالأسد، أو ما إلى ذلك إنما هو أمر يتحقق للمرء بمجرد النظر فى تلك التشبيهات، ومن هنا كانت تسميته لهذا الضرب من التشبيه بالحقيقى تارة، وبالظاهر تارة ثانية، وبالصريح تارة ثالثة، فكلها مصطلحات تدل على أن تحصيل الدلالة فى نماذج هذا الضرب إنما هو أمر تلقائى أو «بديهية السماع»<sup>(٢)</sup> على حد تعبيره

أما الدلالة فى الضرب الثانى من التشبيه فليست دلالة ظاهرة، لأن ميدانه ليس المشابهات الواضحة التى يقر مأخذها، ويسهل الوقوع عليها، بل المشابهات الخفية التى يختص بإدراكها الشاعر أو الأديب بما له من حس مرهف ونظر ثاقب يواتيانه فى استكناه أغوار الأشياء من حوله، واكتشاف العلاقات الحميمة بينها، وبناء على ذلك فإن إدراك

(١) السابق ص ٦٦ - ٦٧

(٢) انظر السابق. صفحات ٦٩، ٧٤، ٧٥، ٨١، ٩٨، ١٢١

التشابه فى نماذج هذا الضرب لا يتوقف على مجرد المعرفة بالدلالات الظاهرة للالفاظ، بل هو يحتاج إلى تأمل ومعاودة نظر يستطاع عن طريقهما إدراك تلك المرامي والدلالات البعيدة، فتشبيه الحجة بالشمس فى الظهور هو تشبيه تمثيلى فى نظر عبد القاهر لحاجته إلى مثل هذا التأمل، وذلك لأن الظهور ليس صفة حسية فى كلا الطرفين كالحمرة فى كل من الخند والورد مثلاً، كما أنه ليس إحدى الدلالات الطبيعية أو الغريزية التى لارتمتها فى عرف الاستعمال، ومن ثم فإن إدراك الدلالة فى هذا التشبيه لا يقوم إلا على إنعام النظر أو «التأول» الذى يكشف أن التشبيه قد بنى على أساس أن الشبهة التى تمنع ظهور الحجة فى مجال مدركات العقل هى كالحجاب الذى يمنع ظهور الأشياء فى مجال مدركات الحس.

لمصطلح التأول - إذن - دلالة على أن التمثيل فى نظر عبد القاهر هو صورة من الصور التى تؤدى وظيفتها الفنية عن طريق الانحراف الدلالى، فالإدراك التأولى هو إدراك لا يكفى بظاهر العبارة، بل يتجاوزه إلى ما ينحرف عنه أو يؤول إليه من معان وأغراض، فتأولت الشيء معنى كما يصرح عبد القاهر:

«أنك تطلبت ما يؤول إليه من الحقيقة أو الوضع الذى يؤول إليه من العقل، لأن أولت وتأولت: فعلت وتفعّلت من كل الأمر إلى كذا إذا انتهى إليه، والمآل: المرجع»<sup>(١)</sup>. وإشارة عبد القاهر فى هذا النص إلى أن المؤول إليه هو الحقيقة أو الوضع تدل دلالة صريحة على أن الصورة التمثيلية هى إحدى صور المجاز فى نظره.

هذه التفرقة التى نجدها لدى عبد القاهر بين التشبيه الحقيقى والتشبيه التمثيلى القائم على التأول تذكرنا بتفرقة الأصوليين بين مصطلحي «الظاهر والمؤول» فالظاهر - فى نظرهم - هو ما لا يتطرق إليه الاحتمال، أو هو ما دل دلالة واضحة إما بالوضع وإما بعرف الاستعمال، أما المؤول فهو ما تحتاج دلالاته إلى تأويل، والتأويل هو «احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذى يدل عليه الظاهر، ويوشك أن يكون كل تأويل صرفاً للفظ عن الحقيقة إلى المجاز»<sup>(٢)</sup>.

وإذا كان التأول هو قوام الصورة التمثيلية لدى عبد القاهر فمن الطبيعى أن تتفاوت نماذجها فى مراتب الفنية - فى نظره - بتفاوت حظها منه، وهذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر حيث يقرر أن من تلك النماذج «ما يقرب مأخذ، ويسهل الوصول إليه، ويعطى المقادة طوعاً، حتى إنه يكاد يداخل الضرب الأول الذى ليس من التأول فى

(١) السابق ص ٧٤.

(٢) انظر: شروح مختصر انتهى الأصول ج ٢ ص ١٦٨، للصفى ص ٢٨٢.



شيء... ومنه ما يحتاج فيه إلى قدر من التأمل، ومنه ما يدق ويخضع حتى يحتاج في استخراجها إلى فضل روية ولطف فكرة... (١)

فهذه التدريج التصاعدي لمراتب التمثيل يدل على أن القيمة الفنية لصورة لا تبلغ ذروتها - في نظر عبد القاهر - إلا إذا دق مسلك المشابهة بين الطرفين وقويت حاجتها إلى الروية والنظر، بحيث لا يستطيع إدراكها إلا من أوتى طاقات وقدرات عقلية، خاصة تسعفه في التأمل وتعيه على الإدراك، ولعله من أجل ذلك كانت تسمية التمثيل لدى عبد القاهر - في أكثر من موطن - بالتشبيه العقلي (٢) تمييزاً له عن التشبيه المجرد الذي يسهل إدراكه لارتباط التشابه فيه بمدارك الحس.

من هذا المنطلق كان إعجاب عبد القاهر بما يمكن أن نسميه «الصورة التمثيلية المركبة» تلك التي لا تكون المقارنة فيها بين طرفين مفردين، بل بين طرفين تتسع دائرة كل منهما وتتعدد متعلقاته بحيث لا يستطيع إدراك التشابه بينهما إلا في ضوء نظرة شمولية مستقصية، يتجلى ذلك في إعجابه بالصورة القرآنية ﴿مثل الذين حملوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا﴾ [الجمعة: ٥] وذلك لأن الشئ في تلك الصورة على حد تعبيره:

«امتزج من عدة أمور يجمع بعضها إلى بعض، ثم يستخرج من مجموعها الشبه، فيكون سبيله سبيل الشيثين يمزج أحدهما بالآخر، حتى تحدث صورة غير ما كان لهما في حال الأفراد لا سبيل الشيثين يجمع بينهما وتحفظ صورتها» (٣).

لقد كان إعجاب عبد القاهر بتلك الصورة القرآنية وما يجرى على سنها من الشعر والنثر يرجع إلى إحساسه بأن الحاجة إلى التأمل تزداد حدتها في إدراك التشابه في مثل تلك الصورة، فتشبيه اليهود بالحمار ليس في مجرد معنى البلاهة الذي هو من «معنى الطبع والغريزة»، كما أنه ليس في مجرد حمل الحمار منعزلاً عما تعلق به من كون المحمول أسفارا، ومن ثم تكون الحاجة إلى النظرة المتأمله التي تحيط بأجزاء تلك الصورة، كي تدرك ما بينها من تفاعل في تشكيل الشبه المراد.

إن مغزى هذا الإعجاب هو أن القيمة الفنية للتمثيل في نظر عبد القاهر ترتبط ارتباطاً وثيقاً بمدى الإحساس بعد مرماء، ويمدّي الجهد المبذول في تحصيل الشبه بين طرفيه، وهذا ما يصرح به حيث يقول:

«وعلى الحملة فيسبغ أن تعلم أن المثل الحقيقي والتشبيه الذي هو الأولى بأن يسمى تمثيلاً لبعده عن التشبيه الظاهر الصريح ما تجده لا يحصل لك إلا من جملة من

(٢) انظر السابق صفحات ٨١، ١١٩، ١٩١، ١٩٦

(١) أسرار البلاغة ص ٦٨

(٣) السابق ص ٧٥ - ٧٦.

الكلام أو جملتين أو أكثر، حتى إن التشبيه كلما كان أوغل في كونه عقليا محضا كانت الحاجة إلى الجملة أكثر... (١).

في ظل هذا الإعجاب بالصورة التمثيلية المركبة كانت نظرات الزمخشري في نماذجها القرآنية، فهو يقرر - كما قرر عبد القاهر من قبل - أن العناصر التعبيرية في تلك الصور لا تؤدي كل منها وظيفتها منعزلة عن جاراتها، بل إن دلالاتها تتلاقى وتتآزر مكونة كلاً دلالياً واحداً متلاحماً الأجزاء لا يمكن رده إلى أى منها منعزلاً عن غيره من باقى العناصر؛ فإذا كنا نستطيع في قول امرئ القيس:

كسأن قلوب الطير رطباً وياباً      لدى وكرها العناب والحشف البالي

أن نحصل على تشبيه الرطب - مفرداً - بالعناب، واليابس بالحشف البالي فإننا لا نستطيع أن نفعل مثل ذلك في مثل قوله عز وجل: ﴿أَوْ كَصَيْبٍ مِّنَ السَّمَاءِ فِيهِ ظُلُمَاتٌ وَرَعْدٌ وَبَرْقٌ﴾ [البقرة: ١٩] ، [ذو - كما يصرح الزمخشري:

«من التمثيلات المركبة دون المفرقة، لا يتكلف لواحد واحد شيء يقدر شبهه به، وهو القول الفحل والمذهب الجزل، بيانه أن العرب تأخذ أشياء فرادى معزولاً بعضها من بعض لم يأخذ هذا بحجرة ذاك تشبيهاً بنظائرها كما فعل امرؤ القيس وجاء في القرآن، وتشبه كيفية حاصلة من مجموع أشياء قد تضامنت وتلاصقت حتى عادت شيئاً واحداً بأخرى مثلاً...» (٢).

ولعل مما بلغت النظر في هذا النص هو عبارة «التمثيلات المركبة دون المفرقة»، فهي تنل صراحة على أن التمثيل في نظر الزمخشري غير مقصور على التشبيهات المركبة، بل قد يكون في المفرقة أيضاً، وهو في هذا وفي إشدته بالأولى منهما لا يختلف عن عبد القاهر .

على أن الزمخشري في تحليله لتلك الصور التمثيلية لم يقتصر على استخدام مصطلح التمثيل، بل إنه تارة يستخدم هذا المصطلح كما في النص السابق، وتارة أخرى يستخدم مصطلح التشبيه فحسب كما في مواطن أخرى كثيرة (٣) وهو مسلك يرتبط ارتباطاً وثيقاً بما صرح به عند تناوله لأول تمثيل عرض له حيث قال: «المثل في أصل

(١) السابق ص ٨١.

(٢) الكشف ج ١ ص ٤٠.

(٣) انظر على سبيل المثال السابق ج ٢ ص ٣٩٢، ص ١٨٧، ج ٤ ص ٦٧، ص ٩٦.

كلامهم بمعنى المثل، وهو الظير، يقال مثل ومثل ومثيل كشبه وشبه وشبيه<sup>(١)</sup> - هذا المسلك يضعنا إزاء تساؤل مؤداه: ألم يكن الزمخشري يفرق بين هذين المصطلحين كما فرق بينهما عبد القاهر؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل بالإيجاب هي ما قررنا وحاول تبريرها باحث معاصر، وذلك حيث يقول بعد استعراض نماذج من نظرات الزمخشري في صور التمثيل:

«الزمخشري في كل ذلك إما يردد كلام عبد القاهر في أسرار البلاغة وكل ما يلاحظ في التشبيه عنده أنه لم يفرق بينه وبين التمثيل، بل جعلهما شيئا واحدا، ولعل مرجع ذلك أن وجه الشبه في التشبيهات القرآنية يغلب أن يكون عقليا، وكأنه جعل التشبيه الذي يكون فيه وجه الشبه عقليا تمثيلا سواء أكان مركبا كما قال عبد القاهر أم كان متعددا أو مفردا...»<sup>(٢)</sup>.

ونحن مع تسليمنا بالنتيجة التي انتهى إليها الباحث من أن التشبيه العقلي هو تمثيل في نظر الزمخشري كما قرر عبد القاهر من قبل أقول مع تسليمنا بذلك لا نسلم بأن الزمخشري لم يكن يفرق بين هذين المصطلحين وأنهما في نظره يعنيان شيئا واحدا دائما، ذلك أنه إذا كان قد أطلق مصطلح التشبيه على الصور التي يكون وجه الشبه فيها عقليا، فإنه لم يفعل العكس، أعني لم يطلق مصطلح التمثيل على التشبيهات غير العقلية تلك التي تمثل الضرب الأول من ضربى التشبيه السابقين لدى عبد القاهر، فهو إزاء صور هذا الضرب إما أن يوضح دلالتها دون ذكر أى من المصطلحين، وإما أن يكتفى بذكر مصطلح التشبيه محسب<sup>(٣)</sup>. ومغزى ذلك أن هذا الضرب من التشبيه ليس تمثيلا في نظر الزمخشري، وأن ترادف المصطلحين لديه كان مقصورا على التشبيهات العقلية، وتبرير هذا أو ذاك أمر ميسور إذا تذكرنا عبارة عبد القاهر السابقة وهي أن «كل تمثيل تشبيه وليس كل تشبيه تمثيلا».

أما السكاكي فقد ضيق دائرة التمثيل عما كانت عليه لدى كل من عبد القاهر والزمخشري، فالتمثيل في نظر السكاكي ليس مجرد التشبيه العقلي، بل هو ذلك التشبيه شريطة أن يكون صورة مركبة منتزعة من عدة عناصر - يقول:

«واعلم أن التشبيه متى كان وجهه وصفا غير حقيقى وكان متترعا من عدة أمور نخص باسم التمثيل كالذى فى قوله:

(١) السابق ج ١ ص ٣٨.

(٢) د شوقي صيف/ البلاغة تطور وتاريخ ص ٢٤١ وانظر ص ٢٣٨ حيث بعد ذلك أهم وجه من وجوه المخالفة بين الزمخشري وعبد القاهر

(٣) انظر مثلا. السابق ج ٤ صفحات ٣٥، ٥١، ٥٣، ٥٤، ٩٢، ١٢٨، ١٧٥، ٢٢.

اصبر على مضض الحسود فإن صبرك فائده  
فالنار تأكل نفسها إن لم تجد ما تأكله... (١)

وتخصيص التمثيل على هذا النحو لدى السكاكي يعنى أنه مقصور فى نظره على «ما قويت حاجته إلى التأمل» فى نظر عبد الفاهر، ومغزى ذلك أن هذا التخصيص لاينفى (بل هو يدعم) ما نحن بصدده من أن دلالة الصورة التمثيلية على معناها فى نظر هؤلاء ليست دلالة صريحة مباشرة، بل هى دلالة منحرفة يحتاج إدراكها إلى تأمل أو «تأول».

وعلىنا أن نسأل الآن: ما القيمة الفنية للتمثيل؟ وما علاقته بالمعنى فى هذا التصور؟

لقد نظر البلاغيون إلى التمثيل بوصفه صورة أو طريقة فية من طرق الدلالة على المعنى تتمثل فيتها فى تجسيد المعانى وإبرازها فى صور حسية لها فعاليتها فى إثارة خيال المتلقى وجذبه إليها فى لحظات من المعاناة أو المتعة الفنية، فالدلالة فى التمثيل ليست إشارية مجردة، بل هى دلالة تصويرية فنية، هذا ما يلفتنا إليه عبد القاهر الجرجاني حيث يقول مبينا وظيفة التمثيل:

«اعلم أن مما اتفق العقلاء عليه أن التمثيل إذا جاء فى أعقاب المعانى أو برزت هى باختصار فى معرضه، ونقلت عن صورها الأصلية إلى صورته كساها أبهة، وكسبها متقبه، ورفع من أقدارها، وشب من نازها، وضاعف قواها فى تحريك النفوس لها، ودعا القلوب إليها، واستثار لها من أقاصى الأفسدة صباية وكلفاء، وقصر الطباع على أن تعطىها محبة وشغفا» (٢).

ولكى نستجلى قيمة الصورة التمثيلية وعلاقتها بالمعنى فى تصور البلاغيين نود أن نقف قليلا إزاء معايير ثلاثة أحوأ عليها - وبخاصة عبد الفاهر - فى هذا الصدد - تلك المعايير هى:

١- البعد.

٢- الغرابة.

٣- التصوير الحسى.

(١) كتاب مفتاح العلوم/ ١٤٨.

(٢) أسرار البلاغة ص ٨٦ - ٨٧.

## (١) البعد:

أما معيار البعد فهو يتعلق - في هذا التصور - بطبيعة العلاقة التشبيهية الجامعة بين طرفي التمثيل، فنحن مع صور التمثيل لا نكون إزاء مشابهاة قريبة ظاهرة تدرك بمدارك الحس أو بديهية السمع كما هو الحال في التشبيه الصريح، بل إزاء مشابهاة مغمنة في البعد يهتدى إليها الشاعر بشاقب نظره ونفاد بصيرته إلى مواطن الأشياء، واكتشاف ما بينها من نسب وعلاقات خفية غامضة، ومن ثم تكون حاجته معها إلى الصورة التمثيلية التي تجلو خفاءها وتكشف عن غموضها، وتدنيها من مدارك المتلقى، ففنية الصورة في ضوء هذا المعيار ترتبط بمدى إرتيادها لما لم يلك من الطرق وغوصها وراء ما لم يكتشف من علاقات، فقدر ما يدق المسلك، وعمق مدى الغوص بقدر ما تكون فنية التمثيل ودلالته على مهارة الشاعر:

يقول عبد القاهر مبينا ميدان العلاقات التمثيلية:

«إذا عدت الحلبات لجرى الجياد، ونصبت الأهداف تعرف فضل الرماة في الإبعاد والساد... ولن يبعد المدى في ذلك ولا يدق الرمي إلا بما تقدم من تقرير الشبه بين الأشياء المختلفة، فإن الأشياء المشتركة في الجنس المنفصلة في النوع تستغنى بثبوت الشبه بينها وقيام الاتفاق فيها عن عمل وتأمل في إيجاب ذلك له وتثبيته فيها، وإنها لصنعة تستدعي حودة القريحة والحدق الذي يلفظ ويدق في أن يجمع أعناق المتنافرات المتباينات في ربة، ويعقد بين الأجبيات معاهد سب وشبكة...»<sup>(١)</sup>.

ففنية الصورة لتمثيلية في نظر عبد القاهر تتمثل في دلالتها على قدرة الشاعر على تحطى الطواهر الحسية والعلاقات المألوفة في إدراكه للأشياء، بعبارة أخرى تتمثل فنية التمثيل في دلالاته على الجهد الذي تكبده الشاعر حتى اكتشف علاقات مماثل بين الأشياء التي تبدو - في ميدان الحس الظاهر - متنافرة لا مماثل بينها ولا نواصل، بل إن منزلة الشاعر لا تتحدد - في نظر عبد القاهر - إلا عن طريق الإحساس بمدى الجهد المبذول منه في تحصيل الصورة، وهذا ما يلفتنا إليه حيث يقرر: «ثم على حسب دقة المسلك إلى ما استخرج من الشبه، ولطف المذهب، وبعد المقصد إلى ما حصل من الوفاق، استحق مدرك ذلك المدح، واستوجب التقدير، واقتضاك العقل أن تنوه بذكره، ونقضى بالجنى في نتائج فكرة»<sup>(٢)</sup>.

(١) ناسخ ص ١١٨

(٢) ناسخ ص ١٢ ونظر ص ١١

ولقد كان لإحساس البلاغيين بخفاء العلاقة التمثيلية وبعدها وتمايزها من العلاقات الحسية الظاهرة أثره في اصطلاحهم لمصطلح «الوهم» أو «التوهم» سواء عند تحديدهم لتلك العلاقة أم في تصويرهم لطبيعة إدراكها، فالتمثيل - كما يصرح عبدالقاهر - «يقضى أن يكون الشئان من الاتفاق والاشتراك في الوصف بحيث يجوز أن يتوهم أن أحدهما الآخر»<sup>(١)</sup>، والمعنى الجامع بين طرفي التمثيل هو - كما يحدده السكاكي - «أمر نوهى لا صفة حقيقة»<sup>(٢)</sup>، والتمثيل في نظر الزمخشري «إنما يصار إليه لما فيه من كشف المعنى، ورفع الحجاب عن الغرض المطلوب، وإدناء المتوهم من المشاهد»<sup>(٣)</sup>.

فهذا المصطلح الفلسفي الذي يردده البلاغيون إزاء الصورة التمثيلية يدل على طبيعة العلاقة الجامعة بين طرفيها في نظرهم، فالوهم كما نحدد في موروثنا الفلسفي هو قوة من قوى الإدراك الباطنة في النفس لا تتعلق نشاطها الإدراكي بالأشكال الظاهرة أو الصورة المحسوسة، بل بالمعاني التي تنفذ إليها أو تجردها من تلك الأشكال والصور، فمن شأن تلك القوة «أن تدرك المعاني غير المحسوسة الموجودة في المحسوسات الجزئية كالقوة الحاكمة بأن الذئب مهروب منه وأن الولد معطوف عليه...»<sup>(٤)</sup>، فإذا كانت العلاقة بين طرفي التمثيل إنما تقوم على الوهم كما صرح البلاغيون فإن مغزى ذلك أن الخصيصة الجوهرية لها في نظرهم هي بعدها عن ميدان الإلف ومدارك الحس.

## (٢) الغرابة<sup>(١)</sup>:

المعيار الثاني من معايير الصورة التمثيلية في نظر البلاغيين هو الغرابة، وهو يتفق مع المعيار السابق من حيث تعلقه بطبيعة العلاقات التشبيهية الجامعة بين طرفي الماثلة، والدلالة على انبعائها عن «القوة الوهمية» وتمايزها - من ثم - من العلاقات الحسية الظاهرة، تتجلى تلك الدلالة في تصريح عبد القاهر بأن القيسة الفنية للتشبيه هي رهن

(١) السابق ص ٧٥.

(٢) انظر: مفتاح العلوم ص ١٤٨ - ١٤٩.

(٣) الكشف ج ١ ص ٥٤.

(٤) الفارابي/ القصص ص ١٢، وانظر ابن سينا/ النجاة ص ١٦٣.

(٥) من الحدير بالذكر في هذا المقام أن الغرابة لم تكن في نظر عبد القاهر معيار لجودة التمثيل فحسب بل هي معيار لجودة التشبيه بكافة صوره، وهذا ما يدل عليه العنوان الذي تعرض فيه لتفسير معنى الغرابة «هذا فن من فنون جميع التشبيه والتمثيل جميعاً»، وقد ساول تحت هذا العنوان لمثلة من التشبيه والتمثيل، ولكننا عدنا الغرابة من معايير الصورة التمثيلية باعتبار أن الماثلة التمثيلية تحمل في نظره لدرجات القصوى منها.

الإحساس بغرابته لارتداداه إلى ما لا يدرك بالحس، فكل شبه كما يقول: «رجع إلى وصف أو صورة أو هيئة من شأنها أن ترى وتبصر أبداً فالشبه المعقود عليها نازل مبتذل، وما كان بالضد من هذا وفي الغاية القصوى من مخالفته فالتشبيه المردود إليه غريب نادر بديع، ثم تتفاضل التشبيهات التي تحيى واسطة لهذين الطرفين بحسب حالها منها، فما كان منها إلى الطرف الأول أقرب فهو أدنى وأنزل، وما كان إلى الطرف الثاني أذهب فهو أعلى وأفضل، ويوصف الغريب أجدر...» (١).

لقد اتخذ عبد القاهر من «الغرابية» معياراً لقنبة الصورة التمثيلية على أساس ربط هذه الفنية بما يسمى «سيكولوجية التلقى»، بمعنى أن الصورة إنما تستمد قيمتها من طريقة إدراك المتلقى لها، وطبيعة إحساسه إزاءها، فالتشبيه الراجع إلى الحس إنما يحتل الدرجة الدنيا في درجات الفنية؛ لأن المتلقى يدرك العلاقة فيه بتلقائية ودون عناء لقربها من مدارك حسه، وهذا ما يقرره السكاكي في هذا الصدد حيث يقول: «إن حضور صورة شيء تتكرر على الحس أقرب من حضور صورة شيء يقل وروده على الحس» (٢)، أما التشبيهات التي تبعد عن مجال الحس فإنها تسو في درجات الفنية بقدر المدى الذي تقطعه في هذا الاتساع، ذلك أنه كلما ازداد هذا المدى ازدادت درجة الإحساس بغرابية التشبيه لدى المتلقى، وقويت - من ثم - حاجته في تصور علاقته إلى معاودة النظر والتأمل، والاستعانة على إدراكها بإشارة ما اختزنه قواه الإدراكية من صور - وهذا ما يقرره عبد القاهر حيث يقول:

«والعنى الجامع في سبب الغرابية أن يكون الشبه المقصود مما لا ينزع إليه الخاطر، ولا يقع في الوهم عند بديهية النظر إلى نظيره الذي يشبه به، بل بعد تثبت وتذكر، وفكر للنفس عن الصور التي تعرفها وتحريك الوهم في استعراض ذلك، واستحضار ما غاب عنه» (٣).

ولعل من الجدير بالذكر في هذا المقام هو أنه على أساس تلك النظرة التي ترى أن الغرابية هي إحدى الخواص الجوهرية في الصورة التمثيلية - كان تبرير الزمخشري لضرب المثل (وهو ما قام على حد الاستعارة من صور التمثيل) والمحافظة على صورته، فهو يقول:

«ولم يضربوا مثلاً، ولا رأوه أهلاً للتيسير، ولا حديراً بالتداول والقبول إلا قولاً فيه غرابية من بعض الوجوه، ومن ثم حوفظ عليه، وحمى من التغيير» (٤).

(١) أسرار البلاغة ص ١٣٢ - ١٣٣

(٢) مفتاح العلوم ص ١٤٩

(٣) أسرار البلاغة ص ١٢٥

(٤) الكشاف ج ١ ص ٢٨ وانظر ج ٢ ص ٢٩٧.

### (٣) التصوير الحسى:

أشاد البلاغيون بالقيمة الفنية للتصوير الحسى فى الصورة التمثيلية بوصفه معيارا من معايير فنياتها، وخصيصة من خصائصها الجوهرية التى تتوقف عليها وظيفتها، فالتمثيل هو تجسيد للمعانى وتقديمها فى صور يدركها المتلقى إدراكا حيا تكون له فعاليتة فى تقريرها فى نفسه وترسيخها فى وجداته، فالحواس هى أبواب الشاعر ونوافذها الطبيعية - يقول عبد القاهر فى ذلك .

«إن أنس النفوس موقوف على أن تخرجها من خفى إلى جلى، وتأتبها بصريح بعد مكنى، وأن تردّها فى الشئ تعلمها إياه إلى شئ آخر هى بشأنه أعلم، وثقتها به فى المعرفة أحكم، نحو أن تردّها عن العقل الإحساسى وحما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع؛ لأن العلم المستفاد من طرق الحواس، أو المركوز فيها من جهة الطبع وعلى حد الضرورة بفضل المستفاد من جهة النظر والفكر فى القوة والاستحكام، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام، كما قالوا: ليس الخير كالمعاينة»<sup>(١)</sup>.

فوسيلة إدراك الصورة التمثيلية فى نظر عبد القاهر هى المعاينة أو الإدراك الحسى الذى هو أقمل أثرا فى تقرير المعانى لدى النفس من إدراك اللغة المجردة عن التصوير إدراكا عقليا، فالإدراك الأول هو أشبه بالعلم الضرورى الذى تأنس به النفس وتطمئن اطمئنانا لا تجده مع العلم النظرى، ومن أجل ذلك - كما يصرح كل من عبد القاهر والزمخشري - كان طلب سيدنا إبراهيم عليه السلام من ربه (مع إيمانه وتصديقه) أن يريه كيف يحيى الموتى، وتبريره لذلك بقوله: «وَلَكِنْ لِيُطْمَئِنُّ قَلْبِي» [البقرة: ٢٦٠] «ليزيد سكونا وطمأنينة بمضامة علم الضرورة علم الاستدلال، وتظاهر الأدلة أسكن للقلب، وأزيد للبصيرة واليقين»<sup>(٢)</sup>.

ولكن ألا يتناقض معيار التصوير الحسى مع معيارى البعد والغرابة فى هذا التصوير؟

إن الحكم بالتناقض بين تلك المعايير يستلزم - ضرورة - أن تكون ثلاثتها قد اصطنعت لوصف زاوية واحدة أو عنصر واحد من عناصر الصورة التمثيلية، وهذا ما ينفيه التأمل فى فكر هؤلاء البلاغيين ونظراتهم فى فنية تلك الصورة، فالجهة منفكة كما يقول المناطقة؛ إذ البعد والغرابة هما - كما رأينا منذ قليل - صفتان للعلاقة التشبيهية أو

(١) أسرار البلاغة ص ٩٥.

(٢) الكشف ج ١ ص ١٥٩، وانظر أسرار البلاغة ص ٩٩.



المعنى الجامع بين طرفى الصورة، أما لتصوير الحسى فإنه يتمثل فى نظرهم فى المشبه<sup>(١)</sup> به الذى تلعب مادته الحسية دورها (داخل بناء الصورة) فى تقريب البعيد والإيناس بالناذر الغريب.

إن الصورة التشبيهية أو التمثيلية فى هذا التصور هى صرب من القياس الذى يراد فيه إلحاق ناقص بزائد، ومقارنة خفى بجلى، وإبراز ما هو معنوى مجرد (أو ما هو فى حكم ذلك) فى شكل حسى، فالعلاقة التمثيلية هى المعنى<sup>(٢)</sup> الذى يراد به الحكم على المشبه أو المقيس لتجسده أو تحقيقه بصورة أوضح فى المشبه به أو المثال المقيس عليه. . . وفى ظل هذا التصور لا تتنافى الغرابة أو البعد مع التصور الحسى فى الصورة التمثيلية، فالإشادة بحسية تلك الصورة إنما هى إشادة بقدرة العناصر الحسية فى المشبه به على تجسيد المعنى الذى يراد بالحكم به عى المشبه، والذى ينسم بعيدا عن بنية الصورة بالتحرد والغرابة والخفاء، وهذا ما يقرره الزمخشري حيث يقول مبينا وظيفة التمثيل:

«ولضرب العرب الأمثال واستحضار العلماء المثل والنظائر شأن ليس بالخفى فى إبراز حبيثات المعانى، ورفع الأستار عن الحقائق حتى تريك المتخيل فى صورة المحقق، والمتوهم فى معرض التيقن، والغائب كأنه مشاهد...»<sup>(٣)</sup>.

إننا فى ضوء ماتقدم نتوقف فى التسليم بما يلاحظه باحث<sup>(٤)</sup> معاصر من تناقض بين تلك المعايير، بل لعلنا نرى على العكس من ذلك أن تلك المعايير تتأور وتتكامل فى إطار تصور البلاغيين لطبيعة الصورة التمثيلية ووظيفتها، فالتصوير الحسى لا يتنافى مع بعد العلاقة بين طرفى الصورة، بل إن قيمة هذا التصوير لا تتجلى ولا تكتسب فعاليتها - فى ظل هذا التصور - إلا إذا تأخت به المتباعدات، واتلفت المختلفات، وهذا ما يصرح به عبدالقاهر حيث يقرر أنك «إذا استقرت التشبيهات وجدت المساعد بين

---

(١) يتجلى ذلك فى ضوء ما يطلع عليه البلاغيون من أن وظيفة التشبيه أو التمثيل هى التوضيح، والتوضيح يقتضى أن يكون المشبه به حسيا أو أكثر تمكنا فى درجات الحبة من المشبه، ومن هذا المطلق عاب بعض البلاغيين تشبيه الحسى بالمعوى كقول الشاعر فى الخمر:

صفت وصفت رجاحتها عليها كمنى دق فى ذهن لطيف

انظر الصاعثين ص ٢٤٦ - ٢٤٨

(٢) لقد عرف ابن سينا التمثيل بأنه «الحكم على شىء معين لوجود ذلك الحكم فى شىء آخر أو أشياء أخرى معينة على أن ذلك الحكم كلى على المعنى المتشابه فيه، ويكون المحكوم عليه هو المطلوب والمنقول منه الحكم هو المثال والمعنى المتشابه فيه هو الجامع والحكم المحكوم به على المطلوب المنقول من المثال. انظر النجاء ص ٥٨.

(٣) الكشف ج ١ ص ٢٢.

(٤) انظر د. مصطفى مامف الصورة الأدبية ص ٦٤.

الشيشين كلما كان أشد كانت إلى النفوس أعجب، وكانت النفوس لها أطرب، وكان مكانها إلى أن تحدث الأريحية أقرب، وذلك أن موضع الاستحسان... أنك ترى بها الشيشين مثلين مثلين، ومؤلفين مختلفين... (١).

وكما تتجلى قيمة التصوير الحسى مع خصيصة البعد فى هذا التصور فكذلك شأنها مع خصيصة الغرابة، فالتأثير الفنى لحسبة الصورة هو رهن الإحساس بجديتها وطرانها، فالصورة المتداولة المألوفة إنما هى صورة قد أخلفت جدتها ففقدت ما لها من قيمة فنية، والسر فى ذلك هو أن التداول والألفة يوثقان علاقة الصورة بالمعنى الذى تمثله فى ذهن المتلقى، ومعنى ذلك أن الصورة المتداولة لا تقدم إليه شكلا ماديا محسوسا بل معنى مجردا يدركه فيها أو يجرده منها بتلقائية ويسر، وعلى الغيظ من ذلك فإن الصورة الغريبة التى لم يألفها المتلقى تكون لها قيمتها الفنية لديه، لأنها تستلفت انتباهه، وتثير خياله، وتوق حاسته التجريدية، فيطيل تأملها ويدركها حيث لا إدراكا عقلي مجردا، بل إدراكا حسيا جماليا - يقول عبد القاهر مينا أثر التداول فى ابتذال الصورة وإخلاق جدتها، والتعفية على ما كان لها من قيمة فنية عند أول استخدام لها:

«بأنك تعلم أن قولنا: «لا يشق غبار» الآن فى الابتذال كقولنا: لا يلحق ولا يدرك، وهو كالبرق ونحو ذلك، إلا أنا إذا رجعنا إلى أنفسنا علمنا أنه لم يكن كذلك من أصله، وأن هذا الابتذال أتاه بعد أن قضى زمانا بطراءة الشباب، وجدة الفتاء، ولو قد منعك جانبه، وطوى عنك نفسه لعرفت كيف يشق مطلبه، ويصعب تناوله» (٢).

بقى أن نشير إلى أن نظرة البلاغيين إلى الوظيفة الفنية للتمثيل فى ضوء تلك المعايير الثلاثة لم تكن تتجاوز الإعجاب بقدرته على إبراز الخفى المتوهم فى صورة المشاهد المحسوس، بعبارة أخرى: لم ينظر البلاغيون إلى الصورة التمثيلية باعتبارها خالقة لمعناها الخاص الذى لا يتجسد إلا فى شكلها الفنى الخاص، فالتمثيل فى نظرهم هو كما أسلفنا ضرب من القياس والمقارنة، ومقتضى ذلك أن المعنى التمثيلى ليس معنى أبدعه الشاعر، بل هو معنى ثابت مقرر أكسبته الصورة التمثيلية وضوحا وقوة ينمايز بها عنه فى اللغة التجريدية الخالية من التمثيل والتصوير.

(١) أسرار البلاغة ص ١٠٢.

(٢) السابق ص ١٥٤. وجدير بالذكر أن عبد القاهر فى تلك النظرة يستند إلى مبدأ سيكولوجى قرره كثير من المعاصرين يقول هيوم فى ذلك: «إن الشعر ليس لغة تجريد، ولكنه لغة بصرية محسوسة تجدد دائما الإحساسات، وتسمى إلى عرقلة المنطق وجمعه باستمرار يرى شيئا مزيقيا لتسمنه من الانزلاق إلى عمليات التجريد التى تؤدى إليها لغة النشر، ولكن بحقق الشعر هذه العاية فإنه يحثار الاستعارات والتشبيهات الجديدة لا مجرد جدتها أو لانت قد ملأ القدماء منها، وإنما لأن القديم قد توفف عن توصيل شئ مزيقى، وأصبح محض علامات مجردة» انظر د. جابر عصفور/ الصورة الفنية ص ٢٨٦ وكذا: جاريب/ ظلفة الجمال/ ٢.

التمثيل في هذا التصور - إذن - ليس أداة خلق وإبداع، بل هو أداة شرح وتوضيح وإبلاغ مؤثر لمعان مقررة سلفاً، وحبسنا أن نشير في دعم ذلك إلى قول عبد القاهر بصدد حديثه عما أسماه «التأليف بين المختلفات»:

«ولم أرد بقولى إن الخلق في إيجاد الائتلاف بين المختلفات في الأجناس أنك تقدر أن تحدث هناك مشابهة ليس لها أصل في العقل، وإنما المعنى أن هناك مشابهات خفية يصدق المسلك إليها، فإذا تغلغل فكرك فأدركها فقد استحققت الفضل...» (١).

#### (ج) الكناية:

الصورة الثالثة من صور الانحراف الدلالي هي الكناية، فالدلالة في أسلوب الكناية كما تصورها وصورها البلاغيون ليست دلالة صريحة مباشرة، بل إننا مع هذا الأسلوب نكون إزاء خطوتين متتاليتين من الدلالة: أولاهما الدلالة الوضعية للألفاظ الأسلوب على معناها الحرفي، والثانية دلالة هذا المعنى الحرفي على المعنى أو الغرض المراد، فالكناية كما يعرفها عبد القاهر:

«أن يريد المتكلم إثبات معنى من المعاني فلا يذكره باللفظ الموضوع له في اللغة، ولكن يجيء إلى معنى هو تاليه وردفه في الوجود، فيؤمّن به إليه، ويجعله دليلاً عليه، مثال ذلك قولهم هو طويل النجاد يريدون طويل القامة، وكثير رماد الفدر يعنون كثير القرى، وفي المرأة نزوم الضحى والمراد أنها مترفة مخدومة لها من يكفئها أمرها، فقد أرادوا في هذا كله كما ترى معنى ثم لم يذكروه بلفظه الخاص به، ولكنهم توصلوا إليه بذكر معنى آخر من شأنه أن يردفه في الوجود...» (٢).

فالكناية كما يتجلى في تعريف عبد القاهر هي شكل من أشكال الانحراف في الدلالة، فكل من طول القامة وكثرة القرى وترف المرأة يمثل الغرض المراد في عبارته، ولكن تلك الأغراض لم تثبت أو يدل عليها بصريح اللفظ، بل إن الألفاظ في كل عبارة من تلك العبارات تدل على معنى بحيث يكون لهذا المعنى دلالة على المعنى أو الغرض المراد لمرادفته له واستتباعه إياه. ومن ثم أطلق على هذا الأسلوب مصطلح «الإرداف» تارة، ومصطلح «التبعية» (٣) أخرى.

(١) أسرار البلاغة ص ١٢١

(٢) دلائل الإعجاز ص ٥٢

(٣) انظر بقدر الشعر ص ١٥٧، سر الفصاحة ص ٢٢١، العمدة ج ١ ص ٣١٣، بضرة الإغريض ص ٣٧.

ولا يكاد يختلف تعريف البلاغيين لاسلوب الكناية عن تعريف عبد القاهر، فالكناية عند الفخر الرازي هي «أن تذكر لفظة وتفيد بمعناها معنى ثانياً هو المقصود»<sup>(١)</sup> وهي عند الزمخشري «أن تذكر الشيء بغير لفظه الموضوع له»<sup>(٢)</sup> وعند السكاكي «ترك التصريح بذكر الشيء إلى ذكر ما يلزمه لينتقل من المذكور إلى المتروك»<sup>(٣)</sup> وكلها تعريفات تتفق في الدلالة على أن الكناية في نظر هؤلاء هي ضرب من الانحراف والعدول بالالفاظ عن معناها الظاهري الذي تؤديه بدلالاتها الوضعية إلى المعنى الخفي الذي يمثل الغرض المراد في الاسلوب.

وقد حاول بعض البلاغيين دعم هذا التصور لديهم عن طريق ربطه بالدلالة المعجمية لمادة المصطلح، فالكناية تقابل التصريح لأنها مشتقة من الستر: يقال: كنىت الشيء إذا سترته، ومادتها كيفما تركبت دارت مع معنى الخفاء: يقال: كنى عن الشيء يكنى إذا لم يصرح به، ومنه الكنى، وهو أبو فلان وابن فلان وأم فلان وبنت فلان سميت كنى لما فيها من إخفاء وجه التصريح بأسمائها الأعلام»<sup>(٤)</sup>.

ومما هو جدير بالملاحظة في هذا المقام أن الانحراف في أسلوب الكناية لا يتمثل في الدلالات الإفرادية للألفاظ، بل في الدلالة التركيبية، ففي قولنا «هو كثير الرماد» نجد أن كل لفظة من تلك الألفاظ قد استخدمت للدلالة على ما وضعت له، وأن الانحراف هو في المعنى الكلي الذي تؤديه، أي في نسبة كثرة الرماد إلى المدح، حيث إن هذه النسبة لا تراد لذاتها بل ليفهم منها المعنى المكى عه «كثرة القرى» على طريق الاستدلال.

والكناية من هذه الزاوية تخالف المجاز الذي تستخدم فيه الألفاظ في غير ما وضعت له، ومؤدى تلك المخالفة إن الكناية تصح فيها إرادة الحقيقة والاقتصار على المعنى الظاهر، أما المجاز فإنه لا يصح فيه ذلك، وهذا ما يصرح به السكاكي حيث يقول:

«الفرق بين المجاز والكناية... أن الكناية لا تنافي إرادة الحقيقة بلفظها، فلا يتمتع في قولك فلان طويل النجاد أن تريد طول نجاده من غير ارتكاب تأويل مع إرادة طول قامته... والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في نحو «رعينا الغيث» أن تريد معنى الغيث، وفي نحو قولك: «في الحمام أسد» أن تريد معنى الأسد من غير تأويل...»<sup>(٥)</sup>.

(١) دلائل الإعجاز ص ٢ ١.

(٢) الكشف ج ١ ص ١٤٣.

(٣) مفتاح العلوم ص ١٧.

(٤) انظر السابق معه، المثل الثاني ص ٢٤٣.

(٥) مفتاح العلوم ص ١٧ وانظر: الإيضاح ص ١٨٣.

هذا الفارق بين المجاز والكناية يرجع إلى ما سبق أن لاحظناه من أن المجاز لا يقوم إلا على كسر «قاعدة التوارد» وإحداث المفارقات المعجمية بين دلالات الكلمات، الأمر الذي يقتضى ضرورة التأول وحرف اللفظ عن دلالته الوضعية الظاهرة، فالغيث الحقيقي لا يُرعى، والأسد الذى فى الحمام ليس أسداً على الحقيقة - أما الكناية فلا تكون فيها تلك المفارقة ومن ثم فإن الدلالة الحقيقية لألفاظها قد تفهم على ظاهرها دون تأول ودون تناف مع إرادة المعنى البعيد، فطول النجاد لا يناهى طول القامة، وتوم المرأة فى الصحن لا يناهى تنعمها ورفها... وهكذا.

ومن منطلق الإحساس بهذا الفارق كان تعريف ابن الأثير للكناية بأنها: «كل لفظة دلت على معنى يسجوز حمله على جانبى الحقيقة والمجاز بوصف جامع بين الحقيقة والمجاز»<sup>(١)</sup>.

على أن تصريح ابن الأثير فى هذا التعريف بجواز حمل أسلوب الكناية على الحقيقة لا ينفى إحساسه بأن الكناية هى صورة من صور الانحراف<sup>(٢)</sup> كما رأينا لدى سابقيه، ذلك بأنه كان على وعى بأن المعنى الحقيقي فى أسلوب الكناية لا يراد لذاته، بل ليكون ساترا للمعنى المجازى ودليلاً يدل عليه، ويتجلى هذا الوعى فى تصريحه بأن المعنى الحقيقي لو أريد وحده لما كنا إزاء كناية، بل إزاء تعبير حقيقى، فهو يقول فى قوله عز وجل: ﴿أَوَلَمْ نَسْتَمِمْ نِسَاءً﴾ [النساء: ٤٣]:

«إنه إن حمل على الجماع كان كناية؛ لأنه متر الجماع بلفظ اللبس الذى حقيقته مصافحة الجسد الجسد، وإن حمل على الملامسة التى هى مصافحة الجسد الجسد كان حقيقة، ولم يكن كناية»<sup>(٣)</sup>.

لا تكون الكناية فى نظر ابن الأثير - إذن - إلا إذا كان للأسلوب معنيان: أحدهما حقيقى ظاهر غير مراد، والثانى مكنى عنه هو المراد، ووظيفة المعنى الأول هى ستر المعنى الثانى وإخفاؤه، ومعزى ذلك أن الدلالة الكنائية فى نظره لا تقوم إلا على

(١) المثل السائر ص ٢٤٣.

(٢) يقترب من رأى ابن الأثير فى هذا الصدد ما يراه بعض الأصوليين من أن الكناية حقيقة لا مجاز، فنفى المجازية عن أسلوب الكناية إما يرمى - فحسب - أن الألفاظ به تستخدم فيما وضعت له، ولكن يبقى بعد ذلك أن الدلالة فى هذا الأسلوب (وهذا ما يحنبنا) هى دلالة منحرفة فى نظر هؤلاء، بل إن الانحراف ليتجلى فى التعبير الذى يردوا به هذا الرأى، وذلك حيث قالوا «لأنها استعملت فيما وضعت له ولزيد به الدلالة على غيره» انظر حاشية البنانى على شرح جامع الجوامع ج ١ ص ٢٥٧.

(٣) المثل السائر/ ص ٢٤٣.

الانحراف والتجود، بل لعل إحساسه بذلك كان وراء ما صرح به بعد ذلك من أن الكناية ضرب خاص من الاستعارة، وذلك حيث يقول:

«وأما الكناية فإنها جزء من الاستعارة، ولا تأتي إلا على حكم الاستعارة خاصة» لأن الاستعارة لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر المستعار له، وكذلك الكناية فإنها لا تكون إلا بحيث يطوى ذكر المكنى عنه...»<sup>(١)</sup>.

وإذا كانت الكناية في تصور البلاغيين صورة من صور الانحراف في الدلالة على الغرض وكان لها بذلك مزيتها على التصريح به فما مرد تلك المزية في نظرهم؟

تندرج الكناية في نظير عبد القاهر في أجناس الكلام التي يقرر في أكثر من موطن بأن المزية فيها لا ترجع إلى «أنفس المعاني التي يقصد المتكلم بخبره إليها، ولكنها في طريق إثباتها وتقريره إياها...»<sup>(٢)</sup> وتطبيق هذه المقولة على الكناية مغزاه أن المعنى الذي نفيده من الكناية هو بعينه ما نفيده من التصريح به، غير أن إثباته في الكناية يكون بطريق أبلغ، فإذا قلنا «هوكريم» ثم قلنا «هو كثير الرماد» فإننا في كلا التعبيرين ثبت معنى واحدا هو الكرم، وبلاغة التعبير الثاني تمثل في أن الإثبات فيه لم يتعلق بتصريح لفظ الكرم، بل بكثرة الرماد التي تعد بمثابة شاهد أو دليل يقوى إثبات هذا المعنى، ويدعم الإحساس به لدى المتلقى - هذا ما يقرره عبد القاهر إذ يقول:

«إنك إذا كتبت عن كثرة القرى بكثرة رماد الفرد كنت قد أثبت كثرة القرى بإثبات شاهدها ودليلها. وما هو علم على وجودها، وذلك لا محالة يكون أبلغ من إثباتها بنفسها، وذلك لأنه يكون سبيلها حيثئذ سبيل الدعوى تكون مع شاهدها ودليلها»<sup>(٣)</sup>.

وقد تابع الزمخشري عبد القاهر في نظرنه إلى وظيفة الكناية ومزيتها، فهي عنده صورة من صور الإثبات يتأدى فيها المعنى بطريقة أبلغ وأكد من التصريح به، والانصاح عنه، فعند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [البقرة: ٢٤] يرى أن قوله جل شأنه ﴿فَاتَّقُوا النَّارَ﴾ كناية عن ترك العناد؛ لأن اتقاء النار لصيقة وضميمة ترك العناد من حيث إنه من نتائجه، لأن من اتقى النار ترك المعاندة... وهو من باب الكناية التي هي شعبة من شعب السلاغة، وفائدته الإيجاز الذي هو من حلية القرآن. وتهويل شأن العناد...»<sup>(٤)</sup>.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٥٦، ص ٣٤٣

(٤) الكشاف ج ١ ص ٥

(١) السابق ص ٢٤٤

(٣) السابق ص ٣٤٣

فمزية الكناية في التعبير القرآني هي - في نظر الزمخشري - وجازة التعبير عن المعنى المراد وتهويل شأنه، ومغزى ذلك أن جمال الكناية لا يرجع إلى كونها خالقة لمعنى خاص متفرد، بل هي إبلاغ مؤثر لمعنى كان يمكن التصريح به والتعبير عنه بأسلوب آخر يفقد مزية المبالغة في أدائه، وهذا ما يصرح به السكاكي حيث يقرر أن مزية الكناية عن المعنى على الإفصاح به تتمثل في «كون الشيء معها مدعى بيينة، ومع الإفصاح بالذكر مدعى لا بيينة»<sup>(١)</sup>.

ولعل من المناسب هنا أن نتوقف قليلا إزاء المجاز العقلي أو الحكمي باعتباره يمثل - في نظر البلاغيين - صورة خاصة من صور الانحراف ترتد خصوصيتها إلى تمايزها من الصور السابقة، فإذا كانت الدلالة هي متعلق الانحراف في كل من الاستعارة والتمثيل والكناية فإن متعلقه في المجاز هو الإسناد أو الحكم، فالمجاز العقلي هو تجوز وعدول عن «الحقيقة العقلية» أو كما اصطللحنا على تسميتها «الصورة المثالية للإسناد» - تلك التي يسند فيها الفعل أو ما في معناه إلى ما هو له في حكم العقل، يقبول عبد القاهر في تحديد صورة هذا اللون من المجاز:

«كل جملة أخرجت الحكم المفسد بها عن موضوعه في العقل لضرب من التأول فهي مجاز، ومثاله ما مضى من قولهم: فعل الربيع (النور)... قد أثبت الإنبات للربيع وذلك خارج عن موضعه من العقل؛ لأن إنبات الفعل لغير القادر لا يصح في قضايا العقول، إلا أن ذلك على سبيل التأول، وعلى العرف الجاري بين الناس أن يجعلوا الشيء إذا كان سببا أو كالسبب في وجود الفعل من فاعله كأنه فاعل»<sup>(٢)</sup>.

فالتأول الذي يعنيه عبد القاهر في هذا الضرب من المجاز ليس تأولا في الدلالات الوضعية للكلم، فكل لفظ من ألفاظ «فعل الربيع النور» مستخدم في الدلالة على ما وضع له، وإنما يتمثل هذا التأول أو الانحراف في إسناد فعل الإنبات لغير فاعله، وعبارات عبد القاهر في نهاية النص تدل على أن المجاز العقلي في نظره هو كالمجاز اللغوي لا يتصور دون علاقة؛ إذ هي التي تبرر فيه إسناد الفعل إلى فاعله المجازي، ففي المثال المذكور كانت ملاسة فعل الإنبات لزمان الربيع هي المسوغ لإسناده إليه دون فاعله الحقيقي وهو الله عز وجل.

وقد تابع الزمخشري عبد القاهر في نظريته إلى هذا الضرب من المجاز، وأفاض في ذكر العديد من علاقاته، فهو يقول في تفسيره لقوله عز وجل ﴿وَحَمَّ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ...﴾ [البقرة: ٧]:

(١) مفتاح العلوم ص ١٧٤.

(٢) أسرار البلاغة ص ٣١٣ - ٣١٤.

«للفعل ملابسات شتى: يلابس الفاعل، والمفعول به، والمصدر، والزمان، والمكان، والسبب له، فإسناده إلى الفاعل حقيقة، وقد يسد إلى هذه الأشياء على طريق المجاز المسمى استعارة، وذلك لمضاهاتها للفاعل في ملابسة الفعل، كما يضاهى الرجل الأسد في جراته فيستعار له اسمه، ويقال في المفعول به: عيشة راضية وماء دافق، وفي عكسه سيل مفعم، وفي المصدر شعر شاعر... فالشيطان هو الخاتم في الحقيقة أو الكافر، إلا أن الله سبحانه لما كان هو الذي أقدره ومكنه أسند إليه الختم كما يسند الفعل إلى السبب...» (١).

ولعل مما بلغت النظر في عبارات كل من عبد القاهر والزمخشري أن نظرة كل منهما في هذا الضرب من المجاز لم تكن نظرة تذوقية تحليلية غابتها إبراز القيمة الجمالية للتعبير الفني بقدر ما كانت نظرة عقلية غابتها تحقيق نسبة الفعل إلى فاعله، فلكل فعل في حكم العقل فاعله الحقيقي الذي يعد إسناده إليه حقيقة، وإسناده إلى ما سواه (عما يضاهيه أو يلابسه) تأولاً أو مجازاً، ومعنى ذلك أن تلك النظرة في هذا البحث كانت أقرب إلى ميدان علم الكلام منها إلى ميدان البحث اللاعني، فكل ما يشغل الزمخشري من النظر في الآية الكريمة السابقة هو إثبات أن الله عز وجل ليس الفاعل الحقيقي للختم، وأنه جل شأنه يتعالى عن فعل القبيح، فإسناد فعل الختم إليه هو على سبيل المجاز؛ لأن فهم هذا الإسناد على ظاهره مما يمس أصولاً من أصول المعتزلة الذين يعد الزمخشري واحداً من أعلامهم.

وعلى أساس تلك النظرة سارت نظرات السكاكي ومن تابعه من البلاغيين في صور هذا المحازر الإسنادي، فلم يكن البحث في تلك الصور لديهم سوى بحث عن «الفاعل الحقيقي» للفعل باعتبار أن إسناد الفعل لذلك الفاعل هو الإسناد الحقيقي أو الأصل الذي يعد كل إسناد سواه فرعاً عليه وعدولاً عنه، وقد بلغ السكاكي في هذا الصدد حداً لم يبلغه عبد القاهر، فعبد القاهر يعترف بأن من صور المجاز الإسنادي ما لا يمكن فيه تقدير فاعل للفعل سوى ما أسند إليه. يقول:

«إنه لا يمكنك أن تثبت للفعل في قولك «أقدمنى بلدك حق لى على إسان»  
فاعلاً سوى الحق، وكذلك لا تستطيع في قوله:

وصيّرني هواك ربي      لحبيني يضرب المثل  
وقوله:

يزيدك وجهه حسنا      إذا مــــا ردتـه نظرا

(١) الكشف ج ١ ص ٢٨



أن تزعم أن لصيرنى فاعلا قد نقل عنه... ولا نستطيع كذلك أن تقدر ليزيد في قوله يزيدك وجهه فاعلا غير الوجه...» (١).

أما السكاكى فإنه قد تناول تلك الأمثلة بعينها وحاول (فيما يشبه أن يكون تعقيبا على عبد القاهر) أن يقدر الفاعل الحقيقي في كل منها، مبررا ذلك بأن «المحار لا يتحقق أبدا كان بدون حقيقة لامتناع تحقق فرع من غير أصل» فالفاعل في المثال الأول هو «نفسى» والتقدير: أقدمتنى نفسى لأجل حق لى على فلان، والفاعل فى اليتين هو الله عز وجل، والتقدير فى الأول: صيرنى الله فى هواك، وفى الثانى يزيدك الله حسنا فى وجهه (٢).

على أن السكاكى قد صرح فى أثناء محاولته هذه بتصريح له دلالته على ما نحن بصدد إثباته، فهو يقول: «وتمام تحقيق هذا المعنى يستدعى نوعا من العلوم غير نوع علم البيان فليقتنع بهذا المصدر»، ولهذا التصريح دلالته على أن السكاكى - على الرغم من انسياقه فى تيار البحث عن الفاعل الحقيقي فى صور هذا المحار، ثم محاولته استيفاءها فى كل تلك الصور - كان يحس بأن هذا البحث ليس أصيلا فى مبدآن البحث البلاغى الذى هو بحث تذوقى فى جماليات اللغة، ولعل علم الكلام كان أهم تلك العلوم التى يشير إليها السكاكى فى تلك العبارة، ذلك العلم الذى بسط خلاله على كثير من مباحث البلاغة العربية بعمامة، وعلى مبحث الحقيقة والمحار العقلين بخاصة.

على أن البحث عن «الفاعل الحقيقى» لم يكن هو المحور الوحيد الذى دارت حوله بطرات البلاغيين فى هذا المبحث، بل لقد كان هناك محور كلامى آخر يتمثل فى إصرارهم على ربط هذا المجاز بعقيدة المتكلم، يتجلى ذلك فى قول عبد القاهر:

«اعلم أنه لا يصح أن يكون قول الكفار: ﴿وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾ من باب التأويل والمجاز وأن يكون الإنكار عليهم من جهة ظهر اللفظ، وأن فيه إبهاما للخطأ، كيف وقد قال تعالى بعقب الحكاية عنهم: ﴿وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ (٣) [الجاثية]، والمتجاوز أو المخطئ فى العبارة لا يوصف بالظن» (٤).

فإسناد الإهلاك إلى الدهر فى نظر عبد القاهر (مع أنه يندرج فى حد المجاز عنده) ليس من المجاز فى العبارة القرآنية، وذلك نظراً لأن قائل تلك العبارة هم الدهريون

(١) أسرار البلاغة ص ٢٢٩ - ٢٣

(٢) انظر مفتاح العلوم ص ١٦٨، وكنا. الإصباح ص ٢ - ٢١

(٣) أسرار البلاغة ص ٣١٩

الذى يدعون بمعنى هذا الإسناد، وينطقون به عن عقيدة، ومغرى ذلك أن تلك العبارة بعينها لو وردت على لسان مؤمن لكانت مجازا عقليا، واقتضى الأمر البحث عن وجه التأول وفقا لاعتقاد من ينطق بها، وأن الصورة الواحدة تظل صورة «محايدة» تستوى نسبتها إلى الحقيقة أو المجاز ما لم تكن على وعى بعقيدة قائلها<sup>(١)</sup>.

وقد تابع السكاكى عبد القاهر فى تلك النظرة التى تربط هذا الضرب من المجاز بعقيدة المتكلم، ويتجلى ذلك فى التعريف الذى ارتضاه له، فهو عنده:

«الكلام المضاد به خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه بضرب من التأول إفادة للخلاف لا بوساطة وضع» ثم يقول فى تحليل هذا التعريف:

«ولمّا قلت: خلاف ما عند المتكلم من الحكم فيه دون أن أقول خلاف ما عند العقل لثلا يمنع طرده بما إذا قال الدهرى عن اعتقاد جهل أو جاهل غيره: أنت الربيع البقل راتيا إثبات البقل من الربيع، فإنه لا يسمى لذلك مجازا، وإن كان بخلاف العقل فى نفس الأمر؛ ولذلك لا تراهم يحملون نحو:

أشباب الصغبر وأنسى الكبير كسر العدة ومر العشى

على المجاز ما لم يعلموا أو يعلب على ظنهم أن قائله ما قاله عن اعتقاده<sup>(٢)</sup>.

لم يكن البحث فى هذا الضرب من المجاز - إذن - بحثا فى فنية اللغة، بل بحثا فى قضية العقيدة، فالحكم بمجازية الإسناد فى عبارة ما لا يرتد إلى الإحساس بطرافته أو الدهشة المثيرة للإعجاب إراءه (أى إلى المعيار الذى ارتضاه البلاغيون للمجاز اللغوى)، بل يرتد إلى العلم بهوية قائله، وسلوكياته، والمذهب الذى يدين به، وما إلى ذلك من قيم أو معايير تتعلق بالقاتل، وليس منها - بطبيعة الحال - تجربته الخاصة أو إحساسه المتفرد بما يقول.

ولعلنا فى ضوء ما تقدم لا نغالى إذا قلنا: إن عبد القاهر الجرجاني الذى كان أول من أطل فى بحث المجاز العقلى، والذى صرح بأنه «كنز من كنوز البلاغة، ومادة الشاعر المفلح، والكاتب البليغ فى الإبداع والإحسان، والانتساع فى طرق البيان<sup>(٣)</sup>» - أقول: إنه لم يكن فى كل ذلك ناقدنا أو بلاغيا بقدر ما كان متكلمنا مدفوعا بوزاع من العقيدة إلى تبرير هذا الضرب من الإسناد، والإشادة بصوره، لورود كثير منها فى كتاب الله، قمة البلاغة وآية البيان.

(١) انظر د. عبدالواحد علام/ قضايا ومواقف فى التراث البلاغى ص ١٠١ مكتبة الشاب سنة ١٩٧٩م.

(٢) معجم العلوم ص ١٦٦، وانظر الأيضاح ص ١٦.

(٣) دلائل الإعجاز ص ٢٢٨ - ٢٢٩.

ونستطيع فى نهاية هذا المبحث أن نجمل نتيجتين هما:

أولاً: أن كلا من الاستعارة والتمثيل والكناية والمجاز العقلى هى - فى نظر البلاغيين - صورة فنية تتمثل فنيها فى انحرافها عن أصل نطقى (أى دلالة مجردة على أصل معناها)، وأن وظيفة الأصول النمطية فى هذا التصور (الحقيقة - الدلالة المجردة من التمثيل - التصريح - الحقيقة العقلية) هى أن كلا منها يمثل الدرجة الدنيا من الدلالة على المعنى المستفاد من صورته، ومن ثم فإن قيمة تلك الصورة لا تتجلى - عند التحليل - إلا بالموازنة به والقياس إليه

ثانياً: أن كل صورة من تلك الصور فى ضوء فكرة الانحراف لم تكن فى نظر البلاغيين وسيلة خلق وإبداع للمعنى، بل وسيلة من وسائل إبرازه وإخراجه فى شكل تعبيرى له تأثيره الفنى فى المتلقى، بعبارة أخرى: إن المعنى البلاغى فى إطار الصورة هو - فى أساسه - المعنى فى مقابلتها الحرفية، غير أنها تضيف إليه ما يثريه ويكسبه من الخصوصيات ما يوقعه فى نفس المتلقى إيقاعاً فنياً خاصاً لا يتحقق له فى هذا المقابل

\*\*\*

## ثانيا - حسن التخيير النحوى:

المعيار الثانى من معايير فنية الصورة فى نظر البلاغيين هو التخيير، فالصورة الفنية هى تلك التى اختيرت عناصرها الإفرادية، واختير نسقها الخاص الذى ترتب فيه تلك العناصر، ويحتل كل منها موضعه الأخص به بحيث يكون لها بهذا الاختيار من القيمة ما لا يتوافر فى صور أو بدائل أخرى (مفترضة) تشترك معها فى أصل معناها، فاللغة الفنية فى ضوء هذا المعيار هى لغة خاصة منفردة أو هى لغة فوق اللغة يقع عليها الشاعر بحسه المرهف، وطبعه المواتى، وبصره الدقيق بطاقات اللغة وإمكاناتها - يقول عبد القاهر فى تأصيله النظرى لهذا المعيار:

«لا فضيلة حتى ترى فى الأمر مصنعا، وحتى تجد إلى التخيير سبيلا، وحتى تكون قد استدركت صوابا»<sup>(١)</sup>.

فالتخيير فى نظر عبد القاهر هو وسيلة جوهرية من وسائل ارتقاء الصورة وتمايزها - فنيا - من بدائلها من الصور التى تفترض إزاءها - عند التحليل - لاشتراكها معها فى أصل المعنى، فإذا كان فى الصورة الفنية من المزايا الدلالية والخصوصيات مالا يتحقق فى سواها فإن السر فى ذلك يرجع - فيما يرى عبد القاهر - إلى الدقة فى اختيار الألفاظ من جهة، واختيار الترتيب أو النسق الذى تنتظم به تلك الألفاظ من جهة أخرى.

أما قيمة الدقة فى اختيار الألفاظ فهى ما يبرزها نصريح عبد القاهر بأن اللفظ لا يوصف بالبلاغة أو الفصاحة أو البراعة أو ما إلى ذلك من صفات إلا إذا اتصف بحسن دلالة على معناه، ولا وجه لذلك كما يقول: «غير أن يؤتى المعنى من الجهة التى هى أصح لتأديته، ويختار له اللفظ الذى هو أخص به واكشف عنه، وأتم له، وأحرى بأن يكسبه نبلا، ويظهر فيه مزية...»<sup>(٢)</sup>.

وأما ترتيب الألفاظ أو تنسيقها فى العبارة الفنية فإنهما لا يتصوران - فى نظر عبد القاهر - دون الاختيار الدقيق الذى يحتل به كل منها موضعه الأكثر ملاءمة له، بحيث تتأزر جميعا فى تمجيد تجربة الشاعر، والإيحاء بفرضه الفنى الخاص. يقول:

«إنه لا يكون الإتيان بالأشياء بعضها فى أثر بعض على التوالى نسقا وترتبا حتى تكون الأشياء مختلفة فى أنفسها، ثم يكون للذى يجيء بها مضموما بعضها إلى بعض غرض فيها ومقصود لا يتم ذلك الغرض وذاك المقصود إلا بأن يتخير لها مواضع فيجعل هذا أولا وذاك ثانيا...»<sup>(٣)</sup>.

(١) دلائل الإعجاز ص ٧٧. وجدير بالذكر أن مصطلح الصواب الذى يقترن بمصطلحي الصنعة والتخيير فى هذا النص لا يعنى أن لمجرد الصواب النحوى قيمة فنية، وهذا ما صرح به عبد القاهر حيث يقول عقب النص السابق: «فليس ذلك صوابا» دركا فيما نحن فيه حتى يشرف موضعه ويصعب الوصول إليه، وكذلك لا يكون ترك خطأ تركا حتى يحتاج فى التحفظ منه إلى لطف نظر وفضل روية».

(٢) السابق ص ٣٥.

(٣) السابق ص ٣٦٤.

والأمر اللافت للنظر هو أنه على الرغم من إشادة عبدالقاهر بقيمة التخيير في ألغاز الصورة وفي طريقة نظمها، أى في الدالتين الإفرادية والنحوية في إطارها فإن تركيزه في تطبيق هذا المعيار كان على الجانب الثانى من هذين الجانبين فحسب، فالتخيير النحوى (وهو العنوان الذى وضعناه لهذا البحث) قد شغل حيزاً كبيراً من اهتمام عبدالقاهر فى «دلائل الإعجاز»، ولعل مرجع ذلك هو احتفاؤه فى هذا الكتاب بتأصيل فكرة النظم، فكانه كان يؤمن بأن النظم لا يرتقى فى درجات الفنية إلا عن طريق حسن التخيير فى وجوه التعلق، أو توخى معانى النحو بين معانى الكلم

ولعل من الجدير بالذكر فى هذا المقام أن تطبيق معيار التخيير على معانى النحو قد قام - لدى عبد القاهر - على أساس تلك الخاصية التى يتسم بها المعنى النحوى، والتى أوضحناها فى الباب الأول من هذا البحث، وهى أن هذا المعنى يتسم بالتمدد والاحتمال، وأن تعدد المائى إزاء المعنى الواحد لا يكون إلا لما بينها من «فروق» أو «وجوه» فى دلالتها عليه، فعلى أساس تلك الخاصية كانت الدلالة النحوية ميداناً للتخيير فى نظر عبد القاهر، فالنظم لا يكون نظاماً فنياً إلا إذا قام على أساس من وعى الناظم بالفروق أو الوجوه فى تلك الدلالة بحيث يتخير من مبادئ النحو وصيغه ما هو أدق تأدية وأكثر ملاءمة لغرضه الفنى الخاص - يقول عبد القاهر:

«ليس الفضل للعلم بأن الواو للجمع، والغاء للتصغير بغير تراخ، وثم له بشرط التراخى وإن لكذا وإذا لكذا، ولكن لأن يثنى لك إذا نظمت وألفت رسالة أن تحسن التخيير، وأن تعرف لكل من ذلك موضعه...» (١).

إن معانى النحو فى ذاتها لا مزية فيها فى نظر عبد القاهر، فهى بمثابة الأصباغ التى لا تتعلق بإبداع المصور بها فى ذاتها، بل بدقته فى اختيارها، وطريقته فى مزجها، وتوزيعها فى كثافات وأبعاد خاصة. هذا ما يقرره عبد القاهر حيث يقول:

«وكلما أنك ترى الرجل قد تهدى فى الأصباغ التى عمل منها الصور والنقش فى ثوبه الذى نسج إلى ضرب من التخيير والتدبير فى أنفاس الأصباغ وفى مواقعها ومقاديرها وكيفية مزجها وترتيبها إياها إلى ما لم يتهدى إليه صاحبه، فجاء نقشه من أجل ذلك أعجب، وصورته أغرب، كذلك حال الشاعر والشاعر فى توخييهما معانى النحو ووجوهه التى علمت أنها محصول النظم...» (٢).

ولعل من المناسب فى هذا المقام أن نلاحظ أن موازنة عبد القاهر بين «اللفظ» و«النظم» لم تكن - فيما يبدو لنا - إلا موازنة بين المزية الفنية التى تنبثق عن كل منهما فى الصورة الفنية، فمزية اللفظ تتمثل - فى كثير من الأحيان - فى التجوز أو الانحراف فى دلالة، أما مزية النظم فإنها تتمثل فى دقة التخيير بين وجوه النحو وفروقه، وقد كان عبدالقاهر يحس باحتفاء كثير من سابقه ومعاصريه (بمن أسماهم أصحاب اللفظ) بقيمة

(٢) السابق ص ٧٠

(١) السابق ص ١٩٢

الاحراف، وعفلتهم أو إعصائهم عن قيمة التخيير، ومن ثم كان تركيزه على تلك القيمة الأخيرة كى يثبت لهؤلاء أن الاحراف وإن كانت له قيمته فإن الوقوف عنده أو الانتصار عليه محسب غالبا ما يؤدي إلى القصور عن استشفاف ثراء التعبير الفني، والإحساس بما يحفل به من قيم جمالية.

يقول عبد القاهر:

«وجملة الأمر أن وهنا كلاما حسه للفظ دون النظم، وآخر حسه للنظم دون اللفظ وثالثا فرى الحسن من الجهتين، ووجبت له المزية بكللا الأمرين، والإشكال في هذا الثالث، وهو الذى لا تزال ترى الغلط قد عارضك فيه، وتراك قد حفت فيه على النظم فتركته وطسحت بيمرك إلى اللفظ، وقدرت في حسن كان به وباللفظ أنه للفظ خاصة، وهنا هو الذى أردت حين قلت لك إن في الاستعارة ما لا يمكن يئانه إلا من بعد العلم بالنظم، والوقوف على حقيقته...» (١).

لقد كان عبد القاهر في هذا الرأي الذى كرهه في أكثر من موطن مشغولا بقضية الإعجاز القرآنى، فالبلاغة القرآنية في نظره هي بلاغة نظم، ومعنى ذلك أنه ليس من بين الأساليب القرآنية ما يتمي إلى النمط الأول من أنماط الكلام التى يحددها في النص السابق، وهو ما ترجع المزية فيه إلى اللفظ دون النظم، ومؤدى ذلك أن الإعجاز القرآنى في نظر عبد القاهر لا يتعلق بالصورة المجازية في ذاتها، وهو رأى صرح به عبد القاهر في موطن آخر مبررا له بأن الذهاب إلى ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في أى معدودة في مواضع من السور الطوال مخصوصة (٢) وهو بعينه ما يقرره الباقلائي قبل عبد القاهر حيث يقول:

«لا نجعل الإعجاز متعلقا بهذه الوجوه الخاصة، ووقفنا عليها، ومضافا إليها، وإن صح أن تكون هذه الوجوه مؤثرة في الجملة أخذة بحظها من الحسن والبهجة متى وقعت في الكلام على غير وجه التكلف...» (٣).

في ظل تلك النظرة التى تؤمن بأن الإعجاز القرآنى هو بالدرجة الأولى إعجاز نظم راح البلاغيون يتناولون بالتحليل كثيرا من الآيات والأساليب القرآنية مركزين في هذا التحليل (وهنا مايعتينا الآن) على مزايا التخيير النحوى فيها، فعلى سبيل المثال لقد وقف كثير من البلاغيين لبيان القيم والمزايا الفنية في قوله عز وجل:

﴿وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ اقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقْصِي الْأَمْرَ وَاسْتَوْتِ عَلَى الْجُودَى وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود]

(١) السابق ص ٧٨ - ٧٩ وانظر ص ٣٢٩، ص ٣٤٧

(٢) انظر السابق ص ٣٠٠

(٣) أبو بكر الباقلائي / إعجاز القرآن ص ٣٦ ط مصطفى البابي الحلبي سنة ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م

عمومها - فى نظرم - حول وجوه التخيير النحوى فيها، فالنداء والأمر والإضافة وطبيعة الصيغة والترتيب وما إلى ذلك من مقولات النحو ووظائفه هي - فى إطار تلك الآية - سر المزية ومناط الإعجاز، والمنهج الذى سار عليه البلاغيون فى تحليل مزية التخيير هو (كما يتجلى فى تناولهم لتلك الآية) منهج المقارنة<sup>(١)</sup>، أى بيان القيمة الفنية لاختيار المباني والصيغ فى التعبير الفنى عن طريق مقارنة كل منها بنظيره أو نظائره التى كان يمكن لآى منها (مع التجاوز عن المزية) أن يقوم بنفس وظيفته.

يقول السكاكى فى تلك الآية:

«اختير (يا) دون سائر أخواتها لكونها أكثر فى الاستعمال، وأنها دالة على بعد النداء الذى يستدعيه مقام إظهار العظمة والجبروت، وهو تبعيد النداء المؤذن بالتهاون به، ولم يقل: يا أرض بالكسر لإمداد التهاون، ولم يقل يا أيتها الأرض لسقصد الاختصار... واختير لفظ (ابلى) على ابتلى لكونه أخصر، ولجئ، خط التجانس بينه وبين «أقلعى» أوفر، وقيل (ماءك) بالإفراد دون الجمع لما كان فى الجمع من صورة الاستكثار المثابى عنها مقام إظهار الكبرياء والجبروت، وهو الوجه فى إفراد الأرض والسماء... وعلى هذا النحو يتابع السكاكى بيان المزية فى اختيار حذف المفعول من الفعل «ابلى» دون «أقلعى»، وفى اختيار صيغة الفعل المبني للمعلوم فى الفعل «غيض» وإثارتها على «غيض» بالتشديد، وفى إضمار فاعل الفعل «استوت» دون ذكره، ثم فى تفضيل «بعدا» على «ليعدوا»<sup>(٢)</sup> وهكذا ينصب تحليل الزايا فى الآية الكريمة على مكوناتها لنحوية، أى على التبرير الفنى لاختيار تلك المكونات وإثارتها دون بدائلها التى تقدر أن تفسر من إزاءها، والتى لا تنهض بأداء ما تؤديه من وظائف (خاصة) تتعلق بها المزية فى سياق الآية.

مثل هذا التحليل يدل دلالة واضحة على أن الإبداع الفنى هو بالدرجة الأولى إبداع نحوى، فموجب المزية فى النظم هو الإحساس بقيمة انتقاله دون نظوم أخرى دالة على أصل معناه، ومغرى ذلك أن التفاوت فى درجات العية بين نظم ونظم أو أسلوب وأسلوب ليس إلا مظهرًا للتفاوت بين المبدعين فى مدى ما لكل منهم من حس باللغة، ونصر بدقائق نظامها، وقدرة على استثمار طاقاتها وإمكاناتها فيما يود الإبداع فيه.

(١) يتفق معيار التخيير - من حيث هذا المنهج - مع معيار الاحراف، فإذا كانت مرية الاحراف لا تتجلى إلا فى صورة مقارنة الصورة المجازية بالحقيقة أو الصورة المعطية الدالة على أصل معناها فإن مرية التخيير لا تتجلى إلا عن طريق مقارنة المرى النحوى المختار بمرى آخر (مفترس) يتفق معه فى وظيفته ويشجود دوره من المزية.

(٢) انظر مفتاح العلوم ص ١٧٧ - ١٧٨، وكذا دلائل الإعجاز ص ٣٧، الكشف ح ٢ ص ٤٠٥

ولعله ليس من قبيل التعسف أن نرى في تلك النظرة تشابها مع نظرة بعض علماء الأسلوب المعاصرين الذين ينظرون إليه باعتباره وسيلة من وسائل استغلال طاقات اللغة وإمكاناتها المتاحة للتعبير، ويعرفونه - من ثم - بأنه:

«اختيار أو انتقاء يقوم به المنشئ لسعات لغوية بغرض التعبير عن موقف معين، يدل هذا الاختيار أو الانتقاء على إثارة المنشئ وتفضيله لهذه السعات على سعات أخرى بديلة»<sup>(١)</sup>.

حقيقة إن هؤلاء الأسلوبيين قد نفذوا من خلال تلك النظرة إلى غايات لم تدر بخلد البلاغيين (كتحديد أسلوب أديب معين عن طريق تعرف مجموعة اختياراته الأسلوبية مثلا) - ولكن يبقى من وجوه التشابه بين النظرتين أن الأسلوب الفني فيهما هو قائمة من الاختيارات، وأن منهج المقارنة الذي سار عليه البلاغيون في بيان مزية التخيير النحوي يشابه مع المنهج الذي سار عليه هؤلاء الأسلوبيون في تحليل الأساليب، فلقد تبنى كثير من هؤلاء - على سبيل المثال - نظرية «النحو التحويلي» - تلك التي تميز في التعبير اللغوي بين مستويين: المستوى الظاهري أو البنية السطحية، والمستوى الباطني أو البنية العميقة، ومن ثم كان المنهج الذي ساروا عليه في تمييز الأساليب هو المنهج التحويلي، أي مقارنة الأسلوب المعين بأساليب أخرى مقدرة أو محولة تختلف معه في البنية السطحية، وتبادل معه الدلالة على أصل معناه.

يقول ريتشاردز أوهمان أحد رواد هذا الاتجاه:

«هناك ثلاث خصائص على أقل تقدير تجعل النظرية التحويلية أكثر صلاحية من غيرها من المساهمات للتعامل مع أسلوب النص الأدبي ووصفه وصفا موضوعيا، وأولى هذه الخصائص أن الكثير من التحويلات ذو طابع اختياري، بمعنى أن التركيب المعطى يمكن تحويله إلى تراكييب متعددة على «مستوى السطح» دون تغيير هام في المعنى الدلالي لهذا التركيب، ومن هذه التحويلات التحويلات التي تعبد تنظيم المستوى السطحي، وتحويلات التضام، وتحويلات الإضافة، وتحويلات الحذف، ولذلك يمكن للنحو التوليدي أن يولد الكثير من التراكييب التي تعني نفس الشيء، فتمثل بدائل على مستوى الدراسة الأسلوبية، وثانية هذه الخصائص أن هذه التحويلات تغير في الحقيقة جانبا فحسب من البناء التركيبي ولكنها تترك جانبه الأكبر دون تغيير يذكر، ولا شك أن هذه الميزة للتحويلات تفسر إمكانية تحول مجموع التراكييب إلى بدائل تمايز من حيث الظاهر ولكنها تظل وسائل مختلفة لقضية أصلية واحدة...»<sup>(٢)</sup>.

(١) انظر: د. سعد مصلوح/ الأسلوب ص ٢٣ دارالبحوث العلمية سنة ١٩٨٠م

(٢) انظر: د. محمود عباد/ الأسلوبية الحديثة، مقال مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثاني ص ١٢٨ سنة ١٩٨١م، وكذلك عبد الحكيم راضي: نظرية اللسعة في النقد العربي ص ٤٩٤ - ٤٩٥ مكتبة الخانجي سنة ١٩٨٠م.



هذا المنهج التحويلي في دراسة الأسلوب يتشابه إلى حد كبير - فيما نرى - مع المهج الذي سار عليه البلاغيون في تحليلهم للأساليب الفنية وإبرارهم للزمانيات المنبثقة عن وجوه التخيير النحوي فيها، وحسبنا أن نشير في دعم ذلك إلى تحليلهم للتعبير القرآني «اشتعل الرأس شيباً» [مريم: ٤] - يقول عبد القاهر مينا السر في بلاغة هذا التعبير في نظره: «ليست هذه المزية الجليلة، وهذه الروعة التي تدخل على النفوس عند هذا الكلام لمجرد الاستعارة، ولكن لأن يسلك بالكلام طريق ما يسند الفعل فيه إلى الشيء وهو لما هو من سببه فيرفع به ما يسند إليه، ويؤتى بالذي الفعل له في المعنى منصوباً بعده... يبين لك أن الشرف كان لأن سلك فيه هذا المسلك، وتوخى به هذا المذهب أن تدع هذا الطريق فيه، وتأخذ اللفظ مستنده إلى الشيب صريحاً فتقول اشتعل شيب الرأس، والشيب في الرأس، ثم تنظر هل تجد ذلك الحسن وتلك الفخامة، وهل ترى الروعة التي كنت تراها؟» (١).

فعبد القاهر إذ يقرر أن المزية في العبارة الكريمة لا ترجع إلى مجرد استعارة الاشتعال للشيب فيها، بل إلى صورة التركيب النحوي الذي جاءت عليه إنما يستدل على ذلك بافتراض صورتين تقديريتين أو تحويليتين لهذا التركيب تتفقان معه في تلك الاستعارة، ويؤدي كل منهما أصل معناه وهو إثبات الشيب للرأس كي يتضح عن طريق المقارنة بين الصور الثلاث كيف تقتصر المزية على الصورة الأصلية المنتقاة.

وقد أفاض السكاكي في ذكر الصور التحويلية للعبارة السابقة، ودرجها في نسق تصاعدي ترتفع معه شأن المزية حتى تبلغ ذروتها في الصورة القرآنية:

فالأصل أو الحقيقة في هذا التعبير - كما يقرر السكاكي - هي «شاب رأسى»، ثم تركت تلك الحقيقة إلى أبلغ منها فحصل: اشتعل شيب رأسى، ثم تركت إلى أبلغ وهي: اشتعل رأسى شيباً، وكونها أبلغ من جهات: إحداها: إسناد الاشتعال إلى الرأس لإفادة شمول الاشتعال الرأس؛ إذ وزان اشتعل شيب رأسى واشتعل رأسى شيباً وزان اشتعل النار في بيتى واشتعل بيتى ناراً والفرق نير، وثانيها: الإجمال والتفصيل في طريق التمييز، وثالثها: تنكير شيباً لإفادة المبالغة، ثم ترك اشتعل رأسى شيباً لتوحى مريد التقرير إلى اشتعل الرأس منى شيباً على نحو وهن العظم منى، ثم ترك لفظ منى لعريضة عطف واشتعل الرأس على وهن العظم منى لمزية مزيد التقرير، وهي إيهام حوالة تأدية معهومة على العقل دون اللفظ» (٢).

(١) دلائل الإعجاز ص ٩٧ - ٨

(٢) مفتاح العلوم ص ١٢٤

وأيا ما كانت النظرة إلى طبيعة تلك المزايا التى يستخرجها كل من عبد القاهر والساككي فى الآية الكريمة فإن الذى يعنينا هو اعتمادهما فى استنباطها على المقارنات التحويلية من جهة، وأن التحويلات أو التقديرات التى افترضها هي تحويلات وتقديرات نحوية تدور حول الحذف أو الإضافة أو تغيير الترتيب فى المكونات النحوية للتركيب الأصلية من جهة ثانية، وأنها جميعا تتفق مع هذا التركيب فى الدلالة على أصل معناه من جهة ثالثة، وهذا كله مما يدعم فى نظرنا ذلك التشابه الذى نراه.

والسؤال الذى يطرح نفسه فى ضوء ما تقدم هو: إلى أى حد ترتبط المزية بالتخير فى مباحث علم المعانى - تلك المباحث التى تدور فى عمومها حول بحث المزية فى معانى النحو؟

لقد رأينا فى الفصل السابق تصريح عبد القاهر بأن مزية الأسلوب لا تكون إلا «إذا احتمل فى ظاهر الحال غير الوجه الذى جاء عليه وجها آخر، ثم رأيت النفس نبو عن ذلك الوجه الآخر، ورأيت للذى جاء عليه حسنا وقبولا بعدمهما إذا أنت تركته إلى الثانى»، وهو تصريح له دلالة الواضحة على الربط الوثيق بين المزية والاختيار فى نظره، فاحتمال التركيب وجها آخر أو وجوها أخرى غير ما جاء عليه إنما يعنى أنه متقضى من بين عدة بدائل لاختصاصه دونها بالمزية، وعلى النقيض من ذلك فإن الأسلوب الذى لا يحتمل إلا الوجه الذى ورد عليه إنما يفقد المزية؛ لأن ذلك يعنى أنه أسلوب (حتمى) لا يبدل عنه فى أداء معناه، أى أن هذا المعنى ينعدم (ولا يفقد المزية فحسب) إزاء أى تحول عنه أو تحويل فيه، الأمر الذى يعنى انحداره من درجة الصواب إلى هوة الخطأ

وقد سبق أن رأينا أن أسلوبى «القصر» و «الفصل والوصل» (فى إطار معالجة البلاغيين لهما) ينتميان إلى تلك الأساليب الحتمية، وأن دافع عبد القاهر الجرجاني إلى بحثهما هو إحساسه بدقة الفروق النحوية فيهما، الأمر الذى يجعلهما أكثر من سواهما مظنة اللبس والخطأ عند الفهم أو الاستعمال، وقد أشرنا عند تناولنا لهذين المبحثين إلى أن بقية الأساليب التى بحثها عبد القاهر (متعلقة بمعانى النحو) لا تنتمى جميعها إلى الأساليب المتخيرة أو المحتملة ذات المزية، بل إن من بينها ما بحثه على مستوى المزية فحسب، ومنها ما بحثه على مستوى الصحة والمزية، وهنا نشير إلى أن هذا النوع الثانى ينطبق فى نظرنا على بحثه لأساليب «التقديم والتأخير».

ولكى ندعم هذا الذى نراه نود الوقوف قليلا إزاء أساليب التقديم التى عالجها عبد القاهر - فى نظرنا - على مستوى الصحة أو الاحتمالية مرجئين النظر فى بحث

لأسلوب التقديم على مستوى المزية أو التحجير إلى النقطة التالية التي سوف نعالج فيها «مجالات التخير».

ونود - أولاً - أن نورد بعض النصوص<sup>(١)</sup> التي تعكس طبيعة نظرة عبد القاهر في هذا النمط من أساليب التقديم:

يقول في الاستفهام بالهمزة:

\* «إن موضع الكلام على أنك إذا قلت: أفعلت؟ فبدأت بالفعل كان الشك في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده، وإذا قلت: آنت فعلت؟ فبدأت بالاسم كان الشك في الفاعل من هو...».

\* «هذا الذي ذكرت لك في الهمزة وهي للاستفهام قائم فيها إذا كانت هي للتقرير، فإذا قلت: آنت فعلت ذاك؟ كان غرضك أن تقرره بأنه الفاعل... فإنه إذا قال: أفعلت؟ فهو يقرره بالفعل من غير أن يردده بينه وبين غيره».

\* «وإذا قد عرفت هذه المسائل في الاستفهام فهذه مسائل في النفي: إذا قلت: ما فعلت كنت نفيت عنك فعلاً لم يثبت أنه مفعول، وإذا قلت: ما أنا فعلت كنت نفيت عنك فعلاً ثبت أنه مفعول».

\* «واعلم أن هذا الذي بان لك في الاستفهام والنفي من المعنى في التقديم قائم مثله في الخبر المثبت، فإذا عمدت إلى الذي أردت أن تحدث عنه بفعل فقدمت ذكره ثم بنيت الفعل عليه، فقلت زيد قد فعل وأنا فعلت وأنت فعلت اقتضى ذلك أن يكون القصد إلى الفاعل».

\* «وما يرى تقديم الاسم فيه كاللازم «مثل» و«غير» في نحو قوله:

مثلك يشنى المزن عن صوته      ويسنرد الدمع عن غربه

إن تأمل أساليب التقديم التي عرضها عبد القاهر في تلك النصوص، بلغت النظر إلى عدة ملاحظات:

(١): أن كل تركيب من تلك التراكيب التي يصفها عبد القاهر في تلك النصوص

هو تركيب لا يبدل عنه في معناه، فحين يتقدم الفعل على الاسم - مثلاً -

في أفعلت نكون إزاء معنى هو «الشك في الفعل»، فإذا ما حدث تحول في

(١) دلائل الإعجاز والصفحات على التوالي: ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٦ - ٩٩ - ١٠٦

(٢) السابق ص ٨٧.

هذا التركيب فتقدم الاسم على الفعل كنا إزاء معنى آخر جديد هو «الشك في الفاعل»، أى أن كل أسلوب من الأساليب التى حددها عبد القاهر فى هذا الوطن إنما هو مبنى واحد إزاء معنى واحد، ومقتضى ذلك أن تلك الأساليب هى - فى نظر عبد القاهر - أساليب حتمية أو (لا تحتمل إلا الوجه الذى وردت عليه)، ولعل تلك الحتمية هى ما هنا حين صدر بحثه لتلك الأساليب بقوله: «وهذه مسائل لا يستطيع أحد أن يمتنع من التفرقة بين تقديم ما قدم فيها وترك تقديمه»<sup>(١)</sup>.

(ب): أن نظرة عبد القاهر فى الفروق بين تلك الأساليب لم تكد تتجاوز نطاق النظر النحوى البحت، أعنى أن غايته من تحديدها لم تكن سوى تحقيق مستوى الصحة النحوية فحسب، وأن عنايته بها إنما بحث من إحساسه بدقتها وشدة التقارب بينها مما يجعلها مظنة اللبس أو الخطأ النحوى، ولعل مما يدعم ذلك كثرة دوران مصطلحات الصحة وخطأ والاستقامة وما إلى ذلك على لسان عبد القاهر فى أثناء تحديده لتلك الفروق، وحسبنا أن نشير إلى مثل قوله:

«إنك تقول: أقلت شعرا قط؟ أرايت اليوم إنسانا؟ فيكون كلاما مستقيما ولو قلت: أنت قلت شعرا قط؟ أنت رأيت إنسانا؟ أخطأت...»<sup>(٢)</sup>.

أو قوله: «نقول: ما ضربت إلا زيدا فيكون كلاما مستقيما، ولو قلت: ما أنا ضربت إلا زيدا كان لغوا من القول»<sup>(٣)</sup>.

لقد حاول أحد الباحثين المعاصرين الإجابة عن تساؤل مؤداه: هل للنظم قوانين تطرد؟ وانتهى إلى أن النظم لا يعرف القوانين المطردة التى هى على غرار قوانين النحو، وأن ماورد فى حديث عبد القاهر من تلك القوانين المطردة لم يرد على أنه من قوانين النظم، وإنما لشبه بينه وبينها فى الدقة والخفاء، وضرب أمثله لهذه القوانين المطردة بتلك الأساليب التى نحن بصدها فى مبحث التقديم لدى عبد القاهر، ثم يقرر أن الخصائص التى تدل عليها تلك الأساليب ليست من جنس المزايا الفنية بل هى «نوع من الدلالة الأصلية التى يرجع الأمر فيها إلى الصواب والخطأ لا إلى الحسن والقبح، وأنها ليست

(١) السابق ص ٨٧

(٢) السابق ص ٨٨

(٣) السابق ص ٩٨

من جنس الافتتان في الصناعة التي يهتدى إليها صانع دون صانع، إنها من قواعد النحو التي لا بد منها في أداء المعاني الأولية التي يقصدها المتكلم في عبارته أمرها كأمر أداة الاستثناء التي تأتي بها حين نريد إخراج ما بعدها من حكم ما قبلها في أننا إذا لم نفعل ذلك أخطأنا في الأداء<sup>(١)</sup>.

وسحر نوافذ اساحت على ما يراه من أن اطراد القوانين في تلك الأساليب هو اطراد نحوي في مستوى الصحة أو الخطأ لا في مستوى الحسن أو القبح، ولكننا نتوقف في قبول إخراجها من دائرة النظم، فظرية النظم فيما نرى لم تكن خالصة للمستوى الفني من اللغة لدى عبد القاهر، بل إن النظم لديه - كما أسلفنا القول - يكون فنا بلاغيا تارة، ومعطيا مجردا كما في تلك الأساليب تارة أخرى.

(جـ): لقد درج عبد القاهر على أن يصدر نظريته في كل نط من أنماط الفروق التي ذكرها في هذا الصدد بالتشثيل له بقوالب أو صيغ شكلية مجردة لا مضمون لها، فصيغ: «أفعلت» و «أنت فعلت» و «ما فعلت» وما إلى ذلك إنما هي صيغ وبنيات مجردة ذات معانٍ وظيفية فحسب، أي أنها صالحة لأن تشعل بأي مادة معجمية لتؤدي نفس الوظيفة، ولهذا المسلك دلالة على إحساس عبد القاهر بأن تلك الفروق ليست فروقا فنية، بل هي فروق بين نماذج نحوية وظيفية تنتمي إلى نحو اللغة ونظامها العام<sup>(٢)</sup>.

(د): يكاد ينعدم التحليل الفني لدى عبد القاهر في بحثه لتلك الأساليب، فالأمثلة التي يعرضها في ثايات هذا البحث هي إما أمثلة نثرية تقريرية لا فنية فيها ولا جمال، وإما نماذج فنية نحس عند تأمل نظريته إليها أن عايتها لم تكن هي التدقيق أو التحليل الفني بقدر ما كانت الاستشهاد بها على ما يصفه من فروق دقيقة بين تلك القوانين النحوية، فهو إذ يقرر أن تقديم الاسم على الفعل في أسلوب الاستفهام يفيد التقرير بالفاعل لا بالفعل، يقول مستدلا على ذلك:

---

(١) انظر د. محمد مایل / نظرية العلاقات أو النظم ص ٦٢ وما بعدها. دار الطباعة المحمدية بالقاهرة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م

(٢) يقول أحد علماء اللغة المعاصرين: «إن نحو أي لغة من اللغات يتكون من الوسائل التي تحدد المعاني الخاصة بالنسبة للضرورة، ومعنى التنية اللغوية هي تلك المعاني التي تحملها نماذج من الترتيب واختيار الأقسام الشكلية في مقابل المعاني الفاصوية. انظر د. محمود السمران علم اللغة مقدمة للقرائ العرب ص ٢٥ دار المعارف سنة ١٩٦٢

«يسين ذلك قوله تعالى حكاية من قول عمرو: ﴿...أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِأَلْهَتَا يَا إِبْرَاهِيمَ﴾ (١٦) [الأنبياء] لا شبهة في أنهم لم يقولوا ذلك له عليه السلام وهم يريدون أن يقر لهم بأن كسر الأصنام قد كان ولكن أن يقر بأنه مه كان، وقد أشاروا له إلى الفعل في قولهم ﴿...أَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا﴾ وقال هو عليه السلام في الجواب بل فعله كبيرهم هذا، ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب فعلت أو لم أفعل» (١).

وحين يورد قول الشاعر:

رما أنا أسفمت جسمي به      ولا أنا أضمرت في القلب نارا

ينحصر تعليقه عليه في قوله: «المعنى كما لا يخفى على أن السقم ثابت موجود وليس القصد بالتقى إليه، ولكن إلى أن يكون هو الجالب له» (٢).

فإذا أضفنا إلى ذلك انعدام مصطلحات الهزة والأريحية والطرب والمرية لدى عبد القاهر في تعليقه على تلك النماذج أدركنا طبيعة الغاية التي كان يهدف إليها من النظر في هذا النمط من أساليب التقديم.

ولعلنا نستطيع في ضوء تلك الملاحظات أن نقرر أن عبد القاهر حين نظر في الأساليب السابقة لم يكن ينظر إليها بوصفها أساليب فنية ذات خصوصية وتفرد، بل بوصفها قوانين نحوية يتحتم العمل بمقتضاها، فهي جزء راسخ في نظام اللغة الذي لا سبيل للزيف عنه أو التبديل فيه، ولعل هذا ما عناء عبد القاهر حيث يقرر في أثناء حديثه عن تقديم «مشر» و «غير» أن «استعمال مثل وغير على هذا السبيل شيء مركوز في الطباع، وهو جار في عادة كل قوم» (٣).

وإذا لم يكن التقديم في الأساليب السابقة - كما تناوله عبد القاهر - تقديمًا فنيًا لحتميته واطراده فإن مغزى ذلك أن الارتباط (الذي تساءلنا عنه منذ قليل) بين المرية والنسخ هو ارتباط وثيق في نظره، وهذا بدوره يقودنا إلى التساؤل عن المجالات النحوية التي كان التحير فيها قريبًا للمزية أو -عبارة أدق- موجبا لها في نظر عبد القاهر ومن تابعه من اللاعبيين في إطار نظرتهم في مباحث علم المعاني؟

(١) دلائل الإعجاز ص ٨٨ - ٨٩

(٢) السابق ص ٩٧.

(٣) السابق ص ٧ - ١٠

وليس من غايتنا فى الإجابة عن هذا التساؤل استقصاء ساحت علم المعانى أو النظرة التفصيلية فى معالجة البلاغيين لآى منها، ولكننا سنكتفى باستعراض أبرز<sup>(١)</sup> المجالات النحوية التى طبقوا فيها معيار التخيير مشيرين على وجه الإجمال إلى المبحث أو الباحث التى تدرج تحت كل منها، وتلك المجالات هى:

١ - الصيغ.

٢ - الأدوات.

٣ - الرتبة (التقديم والتأخير)

٤ - الذكر والحذف<sup>(٢)</sup>.

١ - الصيغ:

لم يهتم البلاغيون بالصيغ أو القوالب الصرفية فى ذاتها، فتحدد تلك الصيغ وبيان وظائفها وتوضيح الفروق التى تميز بينها فى تأدية تلك الوظائف، كل أولئك أمور قد تكفل بها ونهض بأدائها علم النحو، وإنما اهتموا بالمزايا التى تبتق عن استثمار تلك الفروق، وتوظيفها فى الأسلوب الفنى، فتأمل تحليلاتهم للأساليب يكشف بوضوح عن أن الصيغة لا تكتسب المزية فى نظرهم إلا إذا كانت هناك صيغة أخرى صالحة لأداء وظيفتها (العامة) من جهة، وقاصرة عن أداة ما تؤديه فى سابقها الخاص من جهة أخرى، ومن ثم كانت المقارنة بين الصيغتين الأصلية (أو المتقاة) والبديلة (أو المفترضة) هى المنهج الذى سار عليه البلاغيون فى تحليل مزية الأولى.

(١) ميدان التخيير النحوى فى نظر البلاغيين كان أعم من تلك المجالات التى سعرض لها بالتفصيل فى هذا المقام، فهو يشمل مثلا (فوق تلك الحالات) ما يسمى بـ علم اللغة المعاصر بمبائى التصريف كالضمائر وعلامات الإفراد والتنشئة والجمع والتعريف والتأنيث وما إلى ذلك، فتحليل البلاغيين لتلك المبائى فى اللغة العنيفة يدل على أنها مجال حصص من مجالات التخيير الموجب للمرية فى نظرهم، ذلك للتخيير الذى يكون بين ذكر المبئى وعدم ذكره كما هو الحال فى علامة التأنيث أو أداة التعريف (وهى ما سنعرض لها فى مجال الأدوات لتركيز البلاغيين عليها)، أو بالتنوع بين المبائى المتأخرة كالتنوع بين المبائى الدالة على الشخص (الإفراد والتنشئة والجمع) والتنوع بين الضمائر كما هو الحال فى مبحث الالتفات، ولم نشأ أن سنقصى القول فى كل ذلك لأن فيما سعرضه من الحالات ما يكفى فى نظريا لإثبات ما نحن بصدده إثباته من علاقة المزية فى المعنى النحوى بالتخيير.

(٢) سبق أن لاحظنا عند حديثنا عن معانى النحو أن هذا المصطلح فى ضوء نظرية النظم لدى عبد القاهر كان يشمل كثيرا من المعانى أو الوظائف الصرفية، ومعنى ذلك أن التخيير الذى عنه البلاغيون كان يتعلق بمعانى النحو بهذا المفهوم الشامل لها، ويتضح ذلك فى طبيعة المجالات التى نحن بصددها حيث إن كثيرا منها ينسب إلى النظام الصرفى فى نظر المعاصرين.

ولعل من أبرز المقارنات فى هذا المجال المقارنة بين صيغتي الفعل والاسم : فلقد كانت تلك المقارنة بين الصيغتين - استنادا لمعيار التخيير - مقصورة عليهما حين تقع أى منها فى موقع تصلح له الأخرى، وتنفرد دونها بالمزية فيه، وذلك لكونها أكثر ملاءمة للغرض المسوق من أجله الكلام لخصوصية فى وظيفتها، فحين ينظر عبد القاهر فى قول الأعشى:

لعمري لقد لاحت عيون كثيرة إلى ضوء نار فى بفاع تحرق  
تنب لمقرورين يصطليانها وبات على النار الدى والمحلقي

يقول: . . . معلوم أنه لو قبل إلى ضوء نار متحركة لناب عنه الطبع، وأنكرته النفس ثم لا يكون ذاك النبر وذاك الإنكار من أجل القافية وأنها تفسد به، بل من أجل أنه لا يشبه الغرض، ولا يليق بالحال. . . .<sup>(١)</sup>

وعبد القاهر يورد هذا التعليق فى سياق حديثه عن فروق الخبر (ومصطلح الخبر هنا أعم من مفهومه النحوى) والفرق بين الإخبار بالفعل والإخبار بالاسم أن صيغة الفعل تميد تمجد المعنى المثبت بها شيئا بعد شيء، أما صيغة الاسم فإنها تفيد اللزوم والثبات فى هذا المعنى، وهو لون من ألوان «الفروق أو الوجوه» النحوية التى ذكرها فى هذا الموطن، والتى ترجع المزية فيها - فى نظره - إلى استثمارها فى الأساليب الفنية، بحيث يختار لكل أسلوب من الصيغ والبيان ما هو أكثر مواءمة لياقه وملاءمة لغرضه الخاص، ففى تعبير الأعشى السابق كان لصيغة الفعل (تتحرق) مزيته لدلالاتها على تجدد اشتعال النار أنا بعد أن، الأمر الذى يلائم «المبالغة فى الكرم»، وهو الغرض الذى يريده الشاعر، ولا تتجلى تلك المزية - كما يتضح فى نص عبد القاهر - إلا عن طريق قياس تلك الصيغة إلى صيغة الاسم التى تحتل موقعها (افتراضا) فينبو عنها الطبع لمجافاتها للغرض وعدم لياقتها بالحال، وبعبارة أخرى إن مزية الصيغة لا تتضح إلا عن طريق تبرير اختيارها دون مقابلها فى سياقها الخاص.

وعلى أساس ذلك الفرق بين هاتين الصيغتين بنى الزمخشري كثيرا من نظرائه فى نماذجهما فى الأساليب القرآنية، متخذاً منهج المقارنة<sup>(٢)</sup> الذى سار عليه عبد القاهر فى تحليل المزية فى كل منهما، فعند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعُشَىٰ وَالْإِشْرَاقِ ۖ وَالطُّيُورُ مَحْشُورَةٌ كُلُّ لَهُ أَوَّابٌ ۝١٩﴾ [ص] يقول:

(١) انظر دلائل الإعجاز ص ١٣٣ - ١٣٥

(٢) وقد كانت وسيلة الزمخشري فى عرض تلك المقارنات هى إثارة الصيغة البديلة عن طريق توجيه اعتراض أو تساؤل افتراضى على هذا النحو (فإن قلت . . . قلت)، وهى ظاهرة من الظواهر العامة فى تفسيره



«فإن قلت هل من فرق بين «يسبحن» و «مسبحات»؟ قلت: نعم وما اختير سحن على مسبحات إلا لذلك، وهو الدلالة على حدوث التسبيح من الجبال شيئا بعد شيء وحالا بعد حال، وكان السامع محاضرا تلك الحال يسميها تسبح... وقوله «محشورة» في مقابلة يسبحن، إلا أنه لما لم يكن في الحشر ما كان في التسبيح من إرادة الدلالة على الحدوث شيئا بعد شيء جرى به اسما لا فعلا، وذلك أنه لو قيل: وسخرنا الطير يحشرون على أن الحشر يوجد من حشرها شيئا بعد شيء والحشر هو الله عز وجل لكان خلفا، وذلك لأن حشرها جملة واحدة أدل على القدرة»<sup>(١)</sup>.

فالزمخشري في هذا النص يبرر اختيار صيغة الفعل على الاسم في تسبيح الجبال، وصيغة الاسم على الفعل في حشر الطير، ولعل مما يدعم الإحساس بفتية هذا الاختيار (علاوة على ما برره به الزمخشري) أن الآيتين مسوقتان لإبراز نعمتين خص الله بهما نبيه داود عليه السلام، وفي اختيار التعبير بالفعل في النعمة الأولى، وببالاسم في الثانية ما يجلي عظمة هاتين النعمتين من جهة، وخصوصيتهما بداود عليه السلام من جهة أخرى، ذلك أن من شأن الجبال التسبيح الدائم فهي إحدى المخلوقات أو الأشياء التي يتضمنها قوله جل شأنه: ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يَسْبُحُ بِحَمْدِهِ﴾ [الإسراء: ٤٤]، ومن ثم كان لإيثار الفعل الدال على التجدد في (يسبحن) دلالة على أن التسبيح المقصود من الحال ليس هو ذلك التسبيح الدائم، بل هو تسبيح خاص يتجدد بتجدد التسبيح من داود، وتلك الدلالة ندعها - فيما نحس - دلالة الظرف (معد) وتقديمه على الفعل في الآية الأولى، كذلك فإن من شأن الطير الحركة وسرعة التنقل من مكان إلى مكان، ومن هنا يكون لإيثار التعبير عن حشرها بالاسم دون الفعل دلالة على أنها حين تحشر وتتجمع لتحاو تسبيح داود تكاد تفارق طباعها، فتثت في مكان حشرها خاشعة لا تكاد تريم.

ومن الأساليب التي توقف إزاءها الزمخشري لإبراز مزية التبخير بين هاتين الصيغتين فيها قوله عز وجل: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الطَّيْرِ مُوَفَّقًا صَافَاتٍ وَيَقْبَضُ﴾ [الملك: ١٩] يقول:

«فإن قلت: لم قيل ويقبض ولم يقل: وقابضات؟ قلت: لأن الأصل في الطيران هو صلب الأجنحة، لأن الطيران في الهواء كالسباحة في الماء، والأصل في السباحة مد الأطراف ووسطها، وأما القبض فطارئ على السط للاستظهار على التحرك، فجئ بما هو طارئ غير أصل يلفظ الفعل على معنى أنهن صافات ويكون منهن القبض تارة بعد تارة»<sup>(١)</sup>.

(١) الكشف ج ٣ ص ٣٢

(٢) السابق ج ٢ ص ١٢٤، وانظر تفسيره لقوله عز وجل: ﴿وَأَمْنُوا بِرَبِّكُمْ إِذْ تُبْعَثُونَ وَلَا تُولَدُوا لَهُ حَازٍ عِ وَالِدِهِ شَيْئًا﴾ [لقمان: ٢٣] ج ٣ ص ٢١٧، وكذا تفسيره لقوله جل شأنه: ﴿... ذَلِكَ يَوْمٌ مُجْمَعٌ لَهُ النَّاسُ وَذَلِكَ يَوْمٌ مَشْهُودٌ﴾ [هود: ٢٢] ج ٢ ص ٢٢١ وانظر: المثل السابق ص ١٧

ومن الصيغ التى أنماض البلاغيون فى إبراز مزية التخيير بينها عن طريق المقارنة صيغ الأفعال (الماضى والمضارع والأمر)، فكل صيغة من تلك الصيغ لا تختار فى اللغة الفنية من أجل أدائها لوظيفتها العامة (وهى الدلالة على الحدث المقترب بالزمان) التى تشاركها فيها الأحرى، بل من أجل خصوصيتها فى الدلالة على هذا المعنى، فالحدث أو المعنى المستفاد من الفعل يتنوع بتنوع علاقته بالزمان من صيغة إلى أخرى، فهو فى صيغة الماضى أمر يتحقق وقوعه، وفى صيغة الأمر محتمل لما يتحقق، أما فى صيغة المضارع فهو أمر يتحقق فى اللحظة أو اللحظات التى يعيشها أو يقصد تصويرها المتكلم، وهو بتلك الخاصية أقرب إلى أن يكون صورة قريبة من النفس ماثلة أمام الحس، وعلى ذلك فإن الاستخدام الفنى لتلك الصيغ لم يكن - فى نظر البلاغيين - إلا استعلا أو توطيها فنيا لتلك العروق بحيث لا تؤثر صيغة على أخرى إلا لخاصيتها الدقيقة التى تميزها بها عن سواها والتى تلائم الغرض وتتفاعل مع السياق، وقد صاغ ابن الأثير ذلك التصور صياغة نظرية حيث قال:

«إن العدول عن صيغة من الألفاظ إلى صيغة أخرى لا يكون إلا لوع خصوصية اقتضت ذلك...» (١).

ومن منطلق هذا التصور راح الرمخسرى يرصد التخيير فى التنويع بين تلك الصيغ فى الأساليب القرآنية، فهو يتوقف عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿وَيَوْمَ يَنْفَخُ فِي الصُّورِ فَنُفِخَ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمِنْ فِي الْأَرْضِ...﴾ [النمل: ٨٧] قائلا:

«فإن قلت: لم قيل: (فنُفِخَ) دون فَنُفِخَ؟ قلت: لنتكة، وهى الإشعار بتحقيق الفرع وثبوته، وأنه كائن لا محالة، واقع على أهل السموات والأرض، لأن السفل الماضى يدل على وجود الفعل وكونه مقطوعا به» (٢).

ويقول فى تفسيره لقوله جل شأنه: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُفِيرُ سَحَابًا مَسْقُومًا إِلَى بَلَدٍ مَيِّتٍ...﴾ [فاطر: ٩]:

«فإن قلت: لم جاء (فتُفِيرُ) على المضارعة دون ما قبله وما بعده؟ قلت: ليحكى الحال التى تقع فيها إثارة الرياح السحاب، وتستحضر تلك الصورة البديعة الدالة على القدرة الربانية، وهكذا يفعلون بفعل فيه نوع تمييز وخصوصية بحال تستغرب أو تهم المخاطب أو غير ذلك...» (٣).

(٢) الكشف ج ٣ ص ١٥٤.

(١) المثل السائر ص ١٦٨.

(٣) السابق نفسه ص ٢٦٩، وانظر المثل السائر ص ١٦٨ - ١٧٠ وملاحظ أن ابن الأثير متأثر بالرمخسرى فى هذا الصدد، بل إنه يكاد ينقل عنه نقلا حريا

فالزمخشري في هذين النصين يبرر مزية التنويع المائل في إشار صيغة الماضي بعد صيغة المضارع في الآية الأولى، والمضارع بعد الماضي في الثانية، وذلك عن طريق إبراز قيمة هذا الإشار في تصوير الغرض المراد في كل من الآيتين، ففي الآية الأولى كان الحديث عن يوم البعث الذي أنكره وجادل فيه قوم واستبطاه آخرون، ومن ثم كان لاختيار صيغة الماضي في التعبير عن فزع المخلوقات كلها في هذا أوقع في الرد على المنكرين، ودحض أوهام المستبطين، أما في الآية الثانية فقد اختيرت صيغة المضارع -دون الماضي- في التعبير عن إثارة الرياح للسحاب وذلك لما في تلك الصيغة من قدرة على تصوير تلك السحب التي تتجدد إثارتها بالرياح، فهي إحدى الصور الكونية التي على الإنسان أن يتأملها كي يستجلي فيها عظمة الله وقدرته.

ومن النماذج التي توقف الزمخشري إزاءها لبيان قيمة التعبير والتنويع بين صيغ الفعل فيها قوله عز وجل ﴿.. قَالَ إِنِّي أَشْهَدُ اللَّهَ وَأَشْهَدُوا أَنِّي بَرِيءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ ٥٤﴾ [هود: ٥٤] يقول:

«فإن قلت: هلا قيل: إني أشهد الله وأشهدكم؟ قلت: لأن إشهد الله على البراءة من الشرك إشهد صحيح ثابت في معنى تبين التوحيد رشد معاقده، وأما إشهدهم مما هو إلا تهاون بدينهم، ودلالة على قلة الملالة بهم فحسب، فعدل به عن لفظ الأول لاختلاف ما بينهما، وحيء به على لفظ الأمر بالشهادة..» (١).

وعلى هذا النحو يتابع الزمخشري نظراته في ظاهرة التنويع بين صيغ الأفعال في الأساليب القرآنية، رابطاً مزية الصيغة بدقة تخيرها لما تنفرد به من خصوصية تتطلبها السياق ويقتضيها الغرض.

ولعله من الجلي من تأمل النصوص السابقة أن تعلق المزية بخصوص الصيغة لمتتقاء في موقعها لا يعنى - في نظر البلاغيين - أن الصيغة المعترضة لا تصلح لهذا الموقع، بل إن صلاحيتها له هي التي كانت تبرر لديهم المقارنة بها، وتحلية المزية عن طريق القياس إليها، فعلى سبيل المثال لم تكن المقارنة بين صيغتي الفعل والاسم في قوله عز وجل ﴿إِنَّا مَغْرُنَا الْجِبَالُ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ﴾ [ص: ١٨] إلا لأن الموقع أو الوظيفة النحوية (وهي الحال في تلك الآية) تحتمل الدلالة عليها بأي من هاتين الصيغتين. أي أننا لو حولنا ذلك الأسلوب فاستبدلنا بصيغة الفعل صيغة الاسم لأداء تلك الوظيفة لم كان هناك خطأ ما، ومؤدى ذلك أن تلك المقارنات بين الصيغ إنما كانت تستهدف تحلية

(١) السابق/ ح ٢ ص ٢٢١. وانظر تفسيره لقوله عز وجل: ﴿إِنْ يَفْقَهُمْ يُكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَسْطَرُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَالسُّعْمُ بِالسُّوءِ وَفَرُّ لَوْ تَكْفُرُونَ﴾ [المنحنة: ٢] ح ٤ ص ٨٦.

المزية لا مجرد الصواب في الدلالة النحوية، وأن حسن التخيير الموجب لتلك المزية في نظر البلاغيين إنما هو استثمار وتوظيف فني لخصيصة المعنى النحوي التي توقفنا إزاءها في الفصل الثاني من هذا البحث، أعني خصيصة «التعدد والاحتمال»



## ٢ - الأدوات:

تمثل الأدوات مجالا من مجالات التخيير (الحوى) الموجب للمزية في نظر البلاغيين، ويتجلى ذلك بصورة واضحة في طبيعة الأساليب الفنية التي نوهوا فيها بمزية الأداة، فتلك الأساليب هي - في أغلب الأحوال - تلك التي تنتزع فيها الأدوات المتفعة في معنى واحد، أي وظيفة نحوية واحدة كحروف الجر أو أدوات الشرط أو الاستفهام أو ما إلى ذلك، فمفزى هذا التنوع بين الأدوات أن الأداة لا تحتل موقعها الخاص في الأسلوب الفني من أجل (معناها الوظيفي) فحسب، بل - بالدرجة الأولى - من أجل خصوصيتها في أداء هذا المعنى، وما يترتب على تلك الخصوصية من مزية في الغرض أو (المعنى الدلالي).

وقد تبين لنا عند تناولنا للمعنى النحوي أن الوظائف التي تقوم بها الأدوات ثلاث هي:

- ١- التعليق.
- ٢- التعمين.
- ٣- تحديد معنى الجملة.

ويقتضينا ذلك أن نقف وقفة موجزة إزاء كل وظيفة من تلك الوظائف كي يتبين لنا إلى أي حد ترتبط المزية بالتخيير في أدائها في نظر البلاغيين.

فحروف الجر - على سبيل المثال - تشترك في وظيفة (التعليق) غير أن لكل منها (مع الاشتراك في تلك الوظيفة) خصوصية التي يتفرد بها ويتمايز من سواه، وعلى هذا الأساس كان للتنوع بين تلك الأدوات في الأساليب الفنية قيمته في نظر البلاغيين بوصفه مظهرا للنوع بتلك الخصوصيات واستثمارها في بناء الأسلوب، فها هو الزمخشري يتوقف عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَنَّ السَّبِيلَ...﴾ [التوبة: ٦٠] ليتساءل<sup>(١)</sup>: «إذ قلت: لم عدل عن اللام إلى «في» في الأربعة الأخيرة؟ قلت: للإيذان بأنهم أرمخ في استحقاق التصديق عليهم ممن سبق ذكره، لأن «في» للوعاء فنه على أنهم أحقاء بأن توضع فيهم، ويجعلوا مظنة لها ومصبا».

(١) السابق ج ٢ ص ١٥٨ - ١٥٩

ويقول في قوله عز وجل: ﴿... وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ ٢٤﴾ [سبا ٢٤]: «فإن قلت: كيف خولف بين حرفي الجر الداخلين على الحق والضلال؟ قلت لأن صاحب الحق كأنه مستعمل على مرس جواد يركضه حيث شاء، والضال كأنه منعس في ظلام مرتك فيه لا يدري أين يتوجه...» (١).

فتحليل الزمخشري لمزية حروف الجر في الأيتين يدل على طبيعة تلك المزية في نظره، فحروف الجر في هاتين الأيتين تتفق من حيث الوظيفة العامة وهي الربط أو التعليل بين عناصر الجملة، ولكنها تختلف من حيث أن لكل منها معنى أو وظيفة خاصة تنفرد بها، فاللام للملك، و «في» للطرفية، وعلى للاستعلاء وهكذا، ومعنى ذلك أن مزية هذا (المدول) أو التنوع بين الأدوات إنما تتعلق باختيار كل منها لما له من معنى خاص يقتضيه الغرض المراد.

أما وظيفة (التميين) فهي تتميز من بين وظائف الأدوات باختصاصها بأداة واحدة هي - كما سبق أن رأينا - لام التعريف، ومن ثم فإن المزية في تلك الوظيفة لم تكن تتجلى - في نظر البلاغيين - إلا عن طريق المقارنة بمقابلها أي عدم التعيين أو التحديد، ومفزى ذلك أنه إذا كان التخيير الموجب للمزية بين الأدوات التي تزدى وظيفتي التعليل وتحديد معنى الجملة هو التخيير الاستبدالي الذي تستق في الأداة دون ما يناظرها ويتوازي معها في أداء وظيفتها فإن التخيير في لام التعريف هو بين إيجابها وسلبها، فبينما يدل إيجابها واقتصرانها باللفظ على تحديد مدلوله (أو تعريفه) يدل سلبها عنه على شيع ذلك المدلول (أو تنكيهه)، ولكل من هذين الحالين ما يقتضيه من أغراض، وما يتواءم معه من سياقات - الأمر الذي يوجب المزية لتخييره (دون مقابلة) في الأسلوب الفني.

يقول عبد القاهر الجرجاني في بيان مزية التنكير لكلمة «حياة» في قوله عز وجل ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ النَّاسِ عَلَىٰ حَيَاةٍ ...﴾ [البقرة: ٩٦]:

«أنت إذا راجعت نفسك وأذكيت حسك وجدت لهذا التنكير وأن قيل «على حياة» ولم يقل على الحياة حسنا وروعة ولطف موقع لا يقادر قدره، وتحملك نعدم ذلك مع التعريف، ونخرج عن الأريحية والانس إلى خلافهما، والسبب في ذلك أن المعنى على الازدياد من الحياة لا الحياة من أصلها، وذلك لا يحرص عليه إلا الحي، فأما العادم للحياة فلا يصح منه الحرص على الحياة وعلى غيرها...» (٢).

(١) السابق جـ ٣ ص ٢٥٩ وانظر المثل السابق ص ١٨٣ - ١٨٤ ولعل من الطريف أن ابن الأثير الذي صدر بحثه في الحروف العاطفة والجارة بالزعم بأنه لم يلتفت إليهما أحد قبله من علماء هذا الفن يكاد ينسى في هذا البحث عبادات الرمحشري بقلا حرفيا

(٢) دلائل الإعجاز ص ٢٢٣، «طرز» مفتاح العلوم ص ٨٣

فبعد القاهر هنا يوضح مزية التنكير في الآية الكريمة عن طريق الموازنة بينه وبين مقابلة (التعريف) الذي نعدم معه الحسن ونستفقد الروعة والمزية لانسداد الملاءمة - التي نجدها في التنكير - بينه وبين السياق أو الغرض الخاص الذي سبقت من أجله الآية .

وعلى هذا النهج الذي سار عليه عبد القاهر في تجلية مزية التنكير كان الرأي الذي ارتضاه الزمخشري في تعريف لفظ «السلام» في قوله عز وجل على لسان سيدنا عيسى عليه السلام: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَى يَوْمٍ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ (٢٢) ﴿[مريم] يقول:

«قيل: أدخل لام التعريف لتعرفه بالذكر قبله، كقولك: جاء رجل فكان من فعل الرجل كذا، والمعنى ذلك السلام الموجه إلى يحيى في المواطن الثلاثة موجه إلى، والصحيح أن يكون هذا التعريف تعريضا باللجنة على متهمي مريم عليها السلام وأعدائها من اليهود، وتحقيقه أن السلام للجنس، فإذا قيل: وجنس السلام على خاصة فقد عرّض بأن ضده عسبكم، ونظيره قوله تعالى: «والسلام على من اتبع الهدى» يعنى أن العذاب على من كذب وتولى، وكان المقام مقام متاكدة وعناد فهو منته لهذا النحو من التعريض...» (١).

فالزمخشري هنا يعترض على من يرى أن لام التعريف في الآية الكريمة للعهد، ويرى أنها للجنس، وهو اعترض له وجاهته ودلالته على عمق نظر الزمخشري ورهافة حسه الفني في تحليله للأساليب، فالذهاب إلى أن اللام للعهد في تلك الآية إنما يعنى أن الغرض من ذكر لفظ «السلام» فيها هو الغرض من ذكره في الآية التي سبقتها في السورة، والتي وردت في سياق الحديث عن زكريا عليه السلام (٢)، وهذا ما لا يوافق عليه الزمخشري بناء على ما يحسه من اختلاف الغرض بين الآيتين، فكانه بهذا الرأي إنما يبرر ذلك (التنويج) بين ظاهرتي التعريف والتنكير في الآيتين، فتعريف السلام في الآية التي نحن بصدد ما هو للجنس؛ لأن ذلك يلائم غرض التعريض من اتهموا مريم، ويوائم موقف اللجاج والمناكرة، أما تنكير لفظ «سلام» في الآية الأولى فلأنه ورد في سياق الحديث عن نعم الله عز وجل على نبيه زكريا، فهو سلام «من الله»، ولتنكيره في هذا السياق دلالة على أنه إحدى تلك النعم الإلهية العظيمة التي لا يحدها حد، ولا تحيط بها معرفة.

أما الأدوات التي (تحدد بمعناها وظيفتها الحملة) فنسوق دليلا على ارتباط المزية بالتحير فيها في نظر البلاغيين مقارباتهم بين أداتي الشرط (إذا وإن) في الأساليب الفنية، فتلک المقارنات إنما كانت تستند على أساس أن هاتين الأداتين وإن اتفقتا في أداء

(١) الكشف ج ٢ ص ١١٠.

(٢) وهي قوله عز وجل ﴿وَالسَّلَامُ عَلَى يَوْمٍ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ (٢٢) ﴿[مريم: ١٥].

هذا المعنى الوظيفى العام (الشرط) فإن لكل منهما خاصيتها فى أدائه: فبينما تدل الأولى على تحققه والقطع به تدل الثانية على احتمالها أو الشك فيه، الأمر الذى ينبغى الوعى به، ومراعاه كى يكون لتخير أى منهما مغزاه الخاص فى الأسلوب الفنى.

فعلى سبيل المثال لقد توقف كل من الزمخشري والسكاكى إزاء القيمة الفنية للتنوع بين هاتين الأداتين فى قوله عز وجل:

﴿فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطْفِرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ﴾

[الأعراف: ١٣١]

فهذه الآية مسوقة لإبراز المفارقة بين حال آل فرعون حين يشملهم الرخاء وبعم الخصب ربوعهم، وحالهم حين ينزل الجذب ويكون الصيق والقحط، فهم فى الحال الأولى راضون مطمئنون واثقون من أن الخير حقهم، ونتيجة سعيهم وجدهم فى الحياة ﴿لَنَا هَذِهِ﴾، أما فى الحال الثانية فيشتد بهم الجزع، ويبادرون إلى نسبة ما ينزل بهم إلى شؤم موسى وقومه.

فى إطار هذا السياق كان للتنوع بين أداتى الشرط وظيفته الفنية فى نظر كل من الزمخشري والسكاكى<sup>(١)</sup>، فالمجىء فى جانب الحسة بإذا الدالة على التحقيق يفيد كثرة نوارد الخير على هؤلاء، والمجىء فى جانب السيئة بإن الدالة على الشك له قيمته فى إفادة أن السيئة أو القحط الذى يجزعون له كل هذا الجزع ليس إلا أمراً نادر الوقوع، ويتأزر مع هذا التنوع فى الشرط تنوع آخر بين التعريف والتذكير فتحريف الحسة يدل على كثرة تواردها، فهى أمر معهود لهم (ويرجع السكاكى أن اللام هنا للعهد) طالما شملهم فنعموا به، وجحدوا - مع ذلك - فضل المنعم، أما تنكير «سيئة» فيفيد أنها أمر طارئ لا يقع إلا فى الدرة، وبهذا يكون لكل من هذين (التنوعين) قيمته فى إبراز تلك المفارقة المسوقة من أجلها الآية الكريمة.

\*\*\*

### ٣- الرتبة (التقديم والتأخير):

حين نطرح النحاة فى الرتبة بين المواقع النحوية التى تشغلها الكلمات فى العبارة قسموا تلك الرتبة إلى عظمين:

أحدهما: الرتبة للمحفوظة: أى التى يتحتم الالتزام بها والمحافظة عليها، كرتبة الصدارة لأدوات الشرط والاستفهام والتمنى... ورتبة التقديم والتأخير بين كل من الموصول والصلة، والموصوف والصفة، والمبدل منه والمبدل، والمعطوف عليه والمعطوف... وما إلى ذلك.

(١) انظر الكتاب ج ٢ ص ٨٤، مفتاح العلوم ص ١٤ - ١٥

وثانيهما: الرتبة غير المحفوظة كرتبة التقديم في المبتدأ على الخبر، والفاعل على المفعول، ورتبة التأخير في الحال بالنسبة إلى صاحبها وما إلى ذلك<sup>(١)</sup>.

أما البلاغيون (في بحثهم لظاهرة التقديم والتأخير) فقد اقتصر نظرهم على النمط الثاني فحسب من هذين النمطين، فالنماذج التي عنى البلاغيون ببحث تلك الظاهرة والتنويه بمزيتها فيها تنتمي جميعها إلى ما يسمى بالرتبة غير المحفوظة لدى النحاة، ولهذا مغزاه في ارتباط ذلك المبحث لديهم بالمعيار الذي نحن بصدده، فهذا اللون من الرتبة هو الذي لا يحتمه نظام اللغة، بل يجيز للمتكلم حرية الخروج عليه بتقديم ما رتبته التأخير أو العكس، أي أن الرتبة في هذا اللون هي مجال من مجالات التخيير النحوي الموجب للمزية في نظر البلاغيين.

ولقد سبق أن أخرجنا أساليب التقديم التي عرضنا لها لدى عبد القاهر (في النفي والاستسهام والخبر المشبث ومثل وغير) من دائرة المزية لما رأيناه منذ قليل من أسباب - وهنا نصيف إلى تلك الأسباب سبباً آخر، وهو أن التقديم في تلك الأساليب ليس تقديمياً في ميدان الرتبة الذي هو أحد مجالات التخيير في نظره كما سنرى، ولعل هذا هو ما قصده عبد القاهر حين صدر بطرته في مبحث التقديم بالفرقة بين صريين:

«تقديم يقال أنه على نية التأخير، وذلك في كل شيء أقرته مع التقديم على حكمه الذي كان عليه، وفي جنسه الذي كان فيه كحبر المبتدأ إذا قدمته على المبتدأ، والمفعول إذا قدمته على الفاعل... وتقديم لا على نية التأخير، ولكن على أن تنقل الشيء عن حكم إلى حكم ونجعله باباً غير باب، وإعراباً غير إعرابه»<sup>(٢)</sup>.

فالأساليب السابقة للتقديم تندرج جميعها تحت هذا الضرب الأخير من ضربى التقديم في نظره، وهوالقديم لا على نية التأخير، فكان التقديم ذا المزية في نظر عبد القاهر هو التقديم على نية التأخير، أو بعبارة أخرى - هو التقديم في مجال الرتبة غير المحفوظة، ولكي نتجلى لنا طبيعة نظره إلى كل من هذين الضربين نود أن نقف إزاء تحليله لمزية التقديم في قوله عر وجل: ﴿وجعلوا لله شركاء الجن...﴾ [الأنعام: ١٠٠] يقول: «ليس بخاف أن لتقديم الشركاء حسناً وروعة ومأخذاً من القلوب، أنت لا تجد شيئاً من إن أنت آخرت فقلت «وجعلوا الجن شركاء لله»، وأنت ترى حالك حال من نقل عن الصورة المبهجة والمنظر الرائق والحس الباهر إلى الشيء الغفل الذي لا تحلى منه بكثير طائل، ولا تصير النفس به إلى حاصل، والسبب في أن كان ذلك كذلك هو أن للتقديم فائدة شريفة ومعنى جليلاً لا سبيل إليه مع التأخير: بيانه أنا وإن كنا نرى جملة المعنى ومحصول النظم أنهم جعلوا الجن شركاء وعدوهم مع الله تعالى، وكان هذا

(١) انظر: د. تمام حسان اللغة العربية معناها ومناها ص ٢٧، وكذا الأصول ص ٣٤١.

(٢) دلائل الإعجاز ص ٨٣.



المعنى يحصل مع التأخير حصوله مع التقديم، فإن تقديم الشركاء يفيد هذا المعنى ويفيد معه معنى آخر، وهو أنه ما كان ينبغي أن يكون لله شريك لا من الجن ولا من غير الجن... (١).

فتحليل عبد القاهر لمزية التقديم في التعبير القرآني (الذي يتسم إلى الضرب الأول في نظره) يكشف لنا عن الملاحظات التالية:

(أ): ارتباط مزية التقديم في نظر عبد القاهر بالتخير، ذلك التخير الذي تبرر قيمته الفنية المقارنة بين أسلوب التقديم وأسلوب آخر مفترض يتأخر فيه المتقدم، فيذهب الحسن وتنعدم المزية، وجلى أن الأسلوب الافتراضى في النص السابق (وجعلوا الجن شركاء لله) هو أسلوب مستقيم يقره نظام اللغة، ومقتضى ذلك أن هذا الضرب ذا المزية من التقديم يختلف في نظر عبد القاهر عن الضرب الختمى السابق الذي لا يستقيم دونه أى افتراض أو تقدير.

(ب): أن أصل المعنى في كل من الأسلوبين: الاصلى والافتراضى واحد، وهذا هو ما يقصده عبد القاهر من تصريحه في النص السابق بأن المعنى «يحصل مع التقديم حصوله مع التأخير» (بل وهذا ما يستفاد كذلك من الشرط الذي وضعه لمزية التقديم من قبل وهو «أن يحتمل في ظاهر الحال وجهها آخر غير الوجه الذي جاء عليه»، فإذا كان احتمال الأسلوب الفنى وجهها آخر هو «في ظاهر الحال» أو - بتعبير معاصر - في مستوى البنية السطحية فإن مغزى ذلك أن أصل المعنى في كلا الوجهين واحد، الأمر الذى يسوغ المقارنة بينهما، وفى هذا أيضا يختلف هذا الضرب عن الضرب السابق الذى (لا يحتمل) غير الوجه الذى هو عليه، بل نكون معه إزاء مبنى واحد لمعنى واحد فإذا قلت: أفعلت؟ كان الشك فى الفعل، وإذا قلت: آنت فعلت؟ كان الشك فى الفاعل... وهكذا.

(ج): أن التقديم في التعبير القرآني الذى أشاد عبد القاهر بمزيتة هو تقديم لما حقه التأخير فى حكم النحو، أو على تعبير النحاة «التقديم لفظاً لا رتبة»؛ إذ هو فى هذا التعبير تقديم المفعول الثانى لحمل على المفعول الأول، وهذا يدل على أن مثل هذا التقديم فى نظر عبد القاهر (وهو الضرب الأول الذى هو «على نية التأخير») هو التقديم ذو المزية، وهذا أمر يبرره أن هذا التقديم يحتمل بالضرورة الوجه الآخر الذى يكون حينئذ الاصل الذى يعود منه اللفظ

(١) السابق ص ٢٢١ - ٢٢٢

إلى رتبته، وهذا وجه ثالث من وجوه التفرقة بين هذا الصرب والضرب الآخر السابق؛ ذلك أن كلا من الفعل والضمير المفصل في (أفعلت - أنت فعلت) أو في (ما فعلت - ما أنا فعلت) إنما يحتل رتبته الأصلية حسب قوانين النحو.

وإذا كان التقديم على نية التأخير هو التقديم ذا المزية لدى عبد الفاهر لإمكانية مقارنته بالصورة المحولة التي هي «الأصل» فما هي تلك المزية في نظره؟

يمكننا أن نستنتج بناء على تحليل عبد الفاهر للتعبير القرآني السابق أن تلك المزية التي ينفرد بها هذا الصرب من التقديم في نظره هي القصر أو التخصيص، أي تخصيص التأخر بالتقدم، ففي هذا التعبير كانت مزية التقديم هي تخصيص الجن بكونهم نوعاً من الشركاء الذي يتوجه الإنكار إلى اتخاذهم جميعاً أو اتخاذ أي منهم شركاء مع الله، وما يدل على ذلك ما يصرح به في تعليقه على تلك الآية من أن تأخير الشركاء عن الجن يقتضي قصر الشرك عليهم أو - على حد تعبيره - «يحتمل أن يكون القصد بالإنكار إلى الجن خصراً أن يكونوا شركاء دون غيرهم»<sup>(١)</sup>.

وهذا الذي نستنتجه من هذا النص تدعمه نصوص عبد الفاهر الماثلة في تعليقاته على نماذج الصرب الثاني من التقديم، وهو «التقديم لا على نية التأخير»، فهو يعلق على قول الشاعر:

هم يفرشون البلد كل طمرة      بأجرد سباح يبذ المغالبا

قائلاً: «لم يرد أن يدعى لهم هذه الصفة دعوى من يفردهم بها وينص عليهم فيها حتى كأنه يعرض بقوم آخرين، فينتى أن يكونوا أصحابها، هذا محال، وإنما أراد أن يصفهم بأنهم فرسان يمتهدون صهوات الخيل، وأنهم يقتعدون الجياد منها، وأن ذلك دأبهم، من غير أن يعرض لنفسه عن غيرهم، إلا أنه بدأ بذكرهم لينبه السامع لهم»<sup>(٢)</sup>.

ويقول في قول آخر:

هما يلبسان المجد أحسن لبسة      شحيحان ما استطاعا عليه كلاهما

«لا شبهة في أنه لم يرد أن يقصر هذه الصفة عليهما، ولكن نبه بهما قبل الحديث عنهما»<sup>(٣)</sup>.

(١) السابق / نفسه

(٢) السابق ص ١

(٣) السابق ص ١

فالتقديم في هذين المثالين هو تقديم لا على نية التأخير؛ إذ هو السدء باسم (يعرب مبتدأ) ثم الإخبار عنه بالفعل، وهو لا يفيد - في نظر عبد القاهر - سوى تنبيه السامع إلى المتقدم، وتقوية نسبة المعنى إليه، وتصريحه في هذين المثالين بأن مثل هذا الضرب من التقديم لا يفيد القصر أو التخصيص يدل دلالة واضحة على اختصاص الضرب الثاني (التقديم على نية التأخير) بتلك العائدة أو المزية.

إن السكاكي فإنه يرى (فيما يبدو لأول وهلة أنه مخالفة لعبد القاهر أو تعقيب على رأيه) أن مثل هذا التقديم في البيتين السابقين قد يفيد التخصيص أو القصر، ففي مثل قولنا «أنا عرفت وأنت عرفت وزيد عرف» يحتمل النظر إليه باعتبارين: أحدهما أن يجرى الكلام على الظاهر وهو أن «أنا» مبتدأ وعرفت خبره، وكذلك أنت عرفت وهو عرف، ولا بقدر تقديم وتأخير، كما إذا قلنا زيد عارف أو زيد عرف اللهم إلا في التلفظ، وثانيهما أن يقدر أصل النظم عرفت أنا، وعرفت أنت، وعرف هو، ثم يقال: قدم أنا وأنت وهو، فنظم الكلام بالاعتبار الأول لا يفيد إلا تقوى الحكم... وبالأعتبار الثاني يفيد التخصيص، قال تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١] المراد لا يعلمهم إلا الله ولا بطلع على أسرارهم غيره... (١).

على أن الخلاف بين السكاكي وعبد القاهر ليس جوهرياً - كما يبدو - في هذا الصدد، أعني في إفادة هذا الضرب من التقديم للتخصيص أو عدم إفادته، ذلك أن إفادة التخصيص من العبارات التي يذكرها السكاكي في هذا النص هي - في نظره - دهن بافتراض تحول كل منها عن صورة مقدرة يتأخر فيها المتقدم، ومغزى ذلك أنه في تلك النظرة يدور في الفلك الذي دار فيه عبد القاهر، والذي يقضى بأن التقديم الذي يفيد تلك العائدة هو ذلك الذي يتصور ارتداده أو تحويله إلى أصل نحوى مقدر.

بيد أنه إذا كان السكاكي في تقديره لهذا الاحتمال الثاني (احتمال تحول تلك التراكيب) كاد يتفق مع عبد القاهر، فإنه قد اختلف معه عند تقرير الاحتمال الأول، وهو تقدير جرى الكلام في تلك التراكيب على الظاهر لأنه يرى أنها حيث لا تكون من صور التقديم، وهو رأى يدعمه أن القول بالتقديم في تلك التراكيب التي يحتل كل عنصر فيها مرتبة الأصلية إنما هو قول لا مبرر له، كذلك فإن إفادة مثل تلك التراكيب بقوة الحكم ونوكيده ليست راجعة إلى أن بها تقديماً، بل إلى طبيعة الإسناد فيها حيث يبدأ بالاسم ثم يخبر عنه بالفعل، وبناء الفعل على المبتدأ أقوى للحكم كما يصرح السكاكي (٢).

(١) مدح العموم ص ٩٦

(٢) انظر. السابق ص ٩٧

أما الزمخشري فقد سلك في نظريته إلى التقديم مسلكا خاصا به، ذلك أنه قصره على التقديم لفظا لا رتبة أو التقديم على نية التأخير، أما التقديم لفظا أولا على نية التأخير والذي عده عبد القاهر ضربا من التقديم، وعده السكاكي كذلك بشرط افتراض تحويله فإنه ليس تقديميا في نظر الزمخشري، وهذا ما صرح به حين قال:

«إنما يقال مقدم ومؤخر للمزال لا للقرار في مكانه»<sup>(١)</sup>.

وعما يدعم دلالة هذا التصريح لديه أنه حين يتناول نماذج هذا الضرب (القرار في مكانه) في نظره في الأساليب القرآنية لا يشير فيها إلى ظاهرة التقديم والتأخير، أو يتساءل عن سر بلاغتها كما هو شأنه إزاءها وإزاء غيرها من الظواهر البلاغية<sup>(٢)</sup> - أجل إنه في تفسيره لبعض تلك النماذج يشير إلى معنى القصر والتخصيص، ولكن بتأمل عباراته نجد أنه لا يشير إلى ذلك المعنى بوصفه وظيفة ما يراه سواء من تقديم فيها، بل بوصفه معنى يشعه السياق الذي ترد فيه، فهو - على سبيل المثال - حين يفسر تلك الآية التي أوردها السكاكي منذ قليل: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى النَّفَاقِ لَا يَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ﴾ [التوبة: ١٠١] يقول: «نحن نعلمهم أي لا يعلمهم إلا الله، ولا يطلع على سرهم غيره، لأنهم ينطقون الكفر في سريانات قلوبهم إبطانا ويسرزون لك ظاهرا كظاهر المخلصين من المؤمنين»<sup>(٣)</sup>.

فتحليل الزمخشري لتلك الآية يدل على أن معنى القصر الذي يلمحه فيها ليس كما ذهب السكاكي نتيجة الإحساس بتحول هذا التعبير «نحن نعلمهم» عن صورة مقدرة بتأخر فيها المتقدم، بل هو نتيجة ورود تلك الصورة الإسنادية الخاصة التي يبنى فيها الفعل على الاسم في ذلك السياق الخاص، فالحديث عن المنافقين الذين لا يعلمهم الرسول أو غيره لإبطانهم حقيقة الكفر، وإنما يختص بعلمهم الله عز وجل.

في ظل هذا التحديد لظاهرة التقديم والتأخير راح الزمخشري ينظر في نماذجه في الأساليب القرآنية راداً مزيتها إلى التخصيص<sup>(٤)</sup> تارة، وإلى العناية والاهتمام بالمقدم تارة أخرى:

(١) الكشاف ج ١ ص ٣٥٤.

(٢) انظر على سبيل المثال تفسيره لقوله جل شأنه: ﴿وَإِذَا جَاءُوكُمْ قَالُوا آمَنَّا وَقَدْ دَخَلُوا بِالْكَفْرِ وَهُمْ لَدَّا مَخْرَجًا بِهِ﴾ [المائدة: ٦١] وقوله: ﴿إِنَّ وَلِيَ اللَّهِ الَّذِي مَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَلَّى الصَّالِحِينَ﴾ [الأعراف: ١٥٧] وقوله: ﴿وَقَالُوا سَاطِرُ الْأَوْبَرِ أَخْتَلَا هِيَ تَقُولُ عَلَيْهِ بَكْرَةً أَصِيلًا﴾ [الفرقان: ٥] السابق ج ١ ص ٣٤٨ - ٣٤٩، ج ٢ ص ١١، ج ٣ ص ٨٨، وهي أمثلة ذكرها عبد القاهر الخرجاني بوصفها نماذج لتقديم الاسم في الخبر المثلث.

(٣) السابق ج ٢ ص ١٦٩ / ١٧.

(٤) ولقد كانت مربة اختصاص هي العادة في تفسير الزمخشري لأساليب التقديم، وتلك طهارة لا عطفها من الأثير عليه وعلى غيره من البيانين. انظر: المثل السائر ص ١٧٨.

فهو يقول فى تفسير دلالة التقديم فى قوله عز وجل: ﴿وَجُودَ يُؤْمِنُ نَاطِرَةً﴾ (٢٦) إلى رَيْهَا نَاطِرَةً (٢٣) ﴿[القيامة]: «إلى رَيْهَا نَاطِرَةً»: تنظر إلى رَيْهَا خاصة لا تنظر إلى غيره، وهذا معنى تقديم المفعول، ألا ترى إلى قوله: ﴿إِلَى رَبِّكَ يُؤْمِنُ الْمُسْتَقَرُّ﴾ (١٢) [القدمة] «إلى الله تصير الأمور» (٥٣) ﴿[الشورى]: «... وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (١٨) [فاطر]: «... وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ» (٢١٥) ﴿[البقرة]: «عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أَنِيبُ» (٨٨) ﴿[هود]: كيف دل التقديم فيها على معنى الاختصاص» (١).

ويقول فى تبرير تقدم الخبر على المبتدأ فى قوله عز وجل: ﴿قَالَ أَرَأَيْتَ أَنْتَ عَنْ آلِهَتِي يَا إِبْرَاهِيمُ﴾ [مریم: ٤٦]: «لأنه كان أهم عنده، وهو عنده أعنى، وفيه ضرب من التعجب والإنكار لرغبته عن آلهته، وأن آلهته ما ينبغي أن يرغب عنها أحده» (٢).

ويمكننا أن نفرر فى ضوء ما تقدم من نصوص أنه إذا كان التقديم فى نظر الزمخشري كما يتضح فى تصريحه السابق وفى تحليلاته للنماذج التى أوردناها هو المزال لا القار، أو هو التقديم لفظاً لا رتبة فحسب (٣)، وكان هذا الضرب من التقديم (أو ما يقاس إليه) هو ما ينفرد بمزية التخصيص فى نظر كل من عبد القاهر الجرجاني والسكاكي فإن مؤدى ذلك أن مزية التقديم فى نظر هؤلاء البلاغيين ترتبط ارتباطاً وثيقاً بحسن التخيير النحوى، فتقديم ما رتبته التأخير فى نظام اللغة هو لون من ألوان الاختيار لنمط خاص من التركيب النحوى تبدو مزيته وتنجلي بالقياس إلى الصورة المثلى لهذا التركيب فى ذلك النظام.

بقى أن نشير إلى أن هناك ضرباً من التقديم يختلف عن الضربين السابقين، أشاد البلاغيون بنماذجه الفنية فى الأساليب القرآنية، وقد أطلق عليه ابن الأثير: الضرب الذى يختص بدرحة التقدم فى الذكر لاختصاصه مما يوجب له ذلك (٤)، هذا الضرب

(١) الكتاب: حد ٤ ص ١٦٥، وانظر حد ١ ص ٩.

(٢) السابق: حد ٢ ص ٤١٣، وانظر حد ٣ ص ١٦٣، حد ٤ ص ٧٩.

(٣) لقد استدلل الدكتور عبد الحكيم راضى بعبارة الرمخشري «إنما التقديم للمزال لا للقار» وبعبارة أخرى تشبهها لدى غيره على ما يراه من أن التقديم الأبلغ فى نظر البلاغيين هو التقديم فى مجال «الرتبة المحفوظة» مؤكداً لذلك بقوله «نحن نراهم أكثر انحداداً فى انتهاء الرتبة المحفوظة بغية تخطيها والانحراف عنها» والواقع - فيما نرى - أن هذا المبحث البلاغى برئته لم يتناول الرتبة المحفوظة؛ فستلك الرتبة كما ذكرنا من قبل يحتملها نظام اللغة، أى أنه لو حدث اختلال فيها أو «انحراف» عنها لما كانت هناك بلاغة قط، بل على العكس من ذلك سينحدر التركيب إلى هو الخطأ، هذا فضلاً عن أن نموذج التقديم التى استشهد بها الباحث فى هذا المقام (تقديم المسند إليه، وتقديم المفعول، وتقديم المبتدأ الكثرة) ليس أى منها داخل فى إطار الرتبة المحفوظة. انظر د. عبد الحكيم راضى. نظرية اللغة فى النقد العربى ص ٢١٤ - ٢١٥ مكتبة الخانجي سنة ١٩٨٨م.

(٤) المثل السائر ص ١٨١.

يتمثل - كما يبدو من تأمل تلك النماذج لديهم - في الترتيب بين متعلقات الفعل ، أو بين المتعاطفين بالواو حيث يكون لما يتقدم في هذا الترتيب عن غيره دلالة على انصباب الغرض نحوه ، أو زيادة الاهتمام به أكثر من سواه في السياق الذي يتقدم فيه<sup>(١)</sup>.

وقد أفاض الزمخشري وتابعه السكاكي وابن الأثير في تحليل القيمة الفنية في نماذج هذا الضرب في الأساليب القرآنية ، يقول الزمخشري في تفسيره لقوله جل شأنه أنه : ﴿ وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَفْضَحْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ ﴾ [النور : ٣١] :

«فإن قلت : لم قدم غرض الأبصار على حفظ الفروج ؟ قلت : لأن النظر يريد الزنا ورائد الفجور والبلوى فيه أشد وأكثر ، ولا يكاد يقدر على الاحتراص منه»<sup>(٢)</sup>.

ويقول عند تفسيره لقوله عز وجل : ﴿ وَلَكُمْ لَهَا جَمَالٌ حِينَ تَرْتَهُنَّ وَحِينَ تَسْرَحُنَّ ﴾ [النحل : ٦] :

«فإن قلت : لم قدمت الإراحة على التريح ؟ قلت : لأن الجمال في الإراحة أظهر إذا أقبلت ملأى البطون ، حافلة الضروع ، ثم أوت إلى الحظائر»<sup>(٣)</sup>.

ونحن لا نود هنا أن نستطرد في متابعة الزمخشري<sup>(٤)</sup> ومن سار على دبره من البلاغيين في تحليلاتهم لنماذج هذا الضرب من التقديم ، ولكن الذي يعنينا هنا هو أن نشير إلى أن هذا الضرب من التقديم لا يختلف عن الضرب السابق في ارتباط قيمته الفنية في نظر البلاغيين بحسن التخير النحوي ، فإذا كان تقديم ماحقه التأخير هو اختيار في ميدان الرتبة غير المحفوظة بين المواقع النحوية فإن التقديم في هذا الضرب هو اختيار في ميدان ما يسمى «بالرتبة الحرة» بينها ، فالتقديم الذي تساءل عنه الزمخشري كي يبين قيمته الفنية في النموذجين السابقين كان هو تقديم المعطوف عليه بالواو ، والواو كما سبق أن ذكرنا تختص من بين أدوات العطف باقتصارها على مطلق الجمع ، فهي لا تفيد ترتيب بين المتعاطفين بها ، ومغزى ذلك أن الترتيب بين هذين المتعاطفين بها في اللغة الفنية إنما يكون مرده اختيار الأديب الذي يقدم منهما ما يحسه ملائما لغرضه الفني الخاص ، متوائما مع طبيعة السياق الذي يوردهما فيه :

\*\*\*

(١) انظر : الكتاب ج ٣ ص ١٥١ ، معناه العلوم ص ٢ ١ .

(٢) الكتاب ج ٣ ص ٧١ .

(٣) السابق ج ٢ ص ٣٢٢ .

(٤) انظر السابق ج ١ ص ١ ، ج ٣ ص ٨٠ ، ص ٢٧٦ ، ص ٨ ٤ ، وانظر معناه العلوم ص ٣ ١ ،

١٠٤ ، للمثل السائر ص ١٨١ - ١٨٣

#### ٤ - الحذف والذكر

الحذف والذكر ظاهرتان متقابلتان<sup>(١)</sup> تشكلان متوازيتين مجالا من مجالات التخيير النحوى فى نظر البلاغيين، ومعنى بتوازيهما أن مزية كل منهما لا تكون إلا إذا كان التركيب الذى ترد فيه يحتمل الأخرى، الأمر الذى يسوغ المقارنة التى تبرز تلك المزية الماثلة فى تخيير الأولى دون الثانية، وقد كان لإحساس البلاغيين بذلك أثره فى توضيح دائرة كل من هاتين الظاهرتين لدهم عن دائرة تحقيقاتها فى نظام اللغة، ويقتضيا ذلك أن نتوقف إزاء كل من هاتين الظاهرتين كى نتيين مدى انطباق الدائرة الفنية لها فى مظهر البلاغيين على المعيار الذى نحن بصدد:

##### (أ) الحذف:

لم يهتم البلاغيون بظاهرة الحذف على إطلاقها فى الأساليب الفنية، فإذا كان السحاة يتحدثون عن لونين من الحذف أحدهما<sup>(٢)</sup> واجب والآخر جائز فإن صور الحذف التى توقف هؤلاء البلاغيون إزاءها لا تنتمى إلا إلى هذا النمط الأخير (أى حذف ما يجوز ذكره)، ومعزى ذلك أن الحذف الفنى فى نظرهم ليس هو الحذف الحتمى الذى يكون فيه ذكر المحذوف من الخطأ الذى لا يقره نظام اللغة، بل هو مقصور على المواضع التى يكون فيها ترك الذكر - كما يقول عبد القاهر - «أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتكون أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بيانا إذا لم تن»<sup>(٣)</sup>.

فالْحذف العنى فى نظر عبد القاهر هو الحذف المتخير، الذى تتجلى القيمة الفنية فى تخييره عن طريق مقارنته بالذكر الذى لا ينهض بما يقوم به فى سياقه الخاص من وظائف فنية خاصة.

(١) يتعلق كل من الذكر والحذف بظاهرة «التصام» التى هى إحدى فرائض التعليق النحوى، فالتصام هو علاقة التلازم بين بعض عناصر التحليل النحوى ببعضها الآخر، كالتلازم بين الفعل والفاعل، أو بين المبتدأ والخبر، أو بين المضاف والمضاف إليه وما إلى ذلك، وعلى أساس هذا التلازم يكون وجود أحد هذين لعنصرين مقتضيا لذكر الآخر، وعلى أساسه كذلك يكون فى وجود أحدهما ما يسوغ - فى بعض الأحوال - حذف الآخر، وما يسمى على تقديره وتمثله وطبقته فى المعنى انظر: د. تمام حساد/ اللغة العربية معبدا ومبدا ص ٢٢١ وكذا: الأصول ص ٣٤١ ولعل اتصال هاتين الظاهرتين بظاهرة التصام هو ما لمح به بعضهم حين عرف الحذف بأنه «أن يؤتى بلفظ يقتضى غيره، ويتعلق به، ولا يستقل بنفسه، ويكون فى الوجود دلالة على المحذوف» انظر أمالى المرتضى ج ٢ ص ٧٣.

(٢) كما فى حديثهم عن مواضع حذف كل من المبتدأ والخبر وجوبا، أو وجوب حذف الفعل فى أسلوب الاختصاص وما إلى ذلك انظر مثلا: حاشية الصان ج ١ ص ٢٠٧ - ٢١٤.

(٣) دلائل الإعجاز ص ١١١.

ونود هنا أن نادر بالقول بأن هذا الذى نستنتجه من عبارات عبد القاهر السابقة، لا يتنافى مع نصريحه بعد ذلك بأن هناك مواضع (يطرد فيها الحذف) وذلك حين قال ومن المواضع التى يطرد فيها حذف المبتدأ القطع والاستئناف: يبدأون بذكر الرجل ويقدمون بعض أمره، ثم يدعون الكلام الأول، ويستأنفون كلاماً آخر، وإذا فعلوا ذلك أتوا فى أكثر الأمر بخبر من غير مبتدأ - مثال ذلك قوله:

وعلمت أنى يوم ذاك منازل كعبا ونهدا

قسوم إذا لبسوا الحديد تنمروا حلقا وقد

ومن أمثله لهذا الموضع قول جميل:

وهل بشينة يا للناس قاضيتى دينى وفاعلة خيرا فأجزئها

ترنو بعينى مهاة أقصدت بهما قلبى عشبة ترمىنى وأرسمها

هيفاء مقبلة عجزاء مدبرة ربا العظام ملين العيش غاظيا<sup>(١)</sup>

إنه لا تنافى - فى نظرنا - بين إشارة عبد القاهر إلى مثل هذا (الاطراد) فى الحذف وما نقرره من أن الحذف الفنى فى نظره وفى نظر غيره من البلاغيين هو الحذف المتخير الذى يجوز إظهار المحذوف فيه، فالاطراد الذى يشير إليه عبد القاهر لا يعنى (الحتمية) التى يعد الخروج على مقتضاها ضربا من الخطأ، ولعل ما يعنيه عبد القاهر فى هذا الموضع هو أن الحذف فى تلك المواضع التى عددها هو لون من «التقاليد الفنية» التى جرى عليها الشعراء والتزموها لا تنقيده أو إلزام من نظام اللغة ونحوها، بل يوازع من الحس والشعور، فالاطراد - إذن - هو اطراد فى تخير الظاهرة الفنية دون مقابلها الذى يجيره نظام اللغة فى تلك المواضع، بل إنه يلزم افتراض هذا المقابل كى تتضح بالقياس إليه مزية التخير، وهذا ما يشير إليه تعليق عبد القاهر على السامذج الفنية التى أوردها فى هذا الصدد، فبعد أن أورد تلك النماذج دون تبرير<sup>(٢)</sup> فنى لمزية الحذف فيها أخذ يحيل

(١) انظر السبق ص ١١٢ - ١١٥.

(٢) لعل عبد القاهر كان يحس من الحذف فى مثل تلك السامذج إحياء مهة إحسان الشاعر بالسند إليه وشمراية مثوله فى وجدانه (على الرغم من قطع الحملة - سمويا - واستئناف سواها) فى أبيات جميل مثلا تتحلى قيمة حذف السند إليه فى البيت الثالث منها (وهو الصمير المحذوف فى أوله «هى» فى لإحياء مدى تومج عاطفة الشاعر إزاء بنية، تلك التى تمكك فؤاده، وسيطرط على حياله، وامثلا وحدانه بها بحث لم يعد بحاجة إلى تكرار ذكرها عند إسداد ملك الصفات إليها، فكان تلك الصفات التى عددها فى البيت الثالث من صمور حصر، رامتاق قوام، وعصارة حسم لا تُسد فى حس لشاعر حين تسد - إلا إلى تلك الحسية.



على ذوق القارئ وحسه في استشفاف القيمة الفنية للحذف فيها عن طريق التأمل ومقاربة الحذف بالذكر في كل منها - يقول:

«تأمل الآن هذه الأبيات كلها، واستجرها واحدا واحدا، وانظر إلى موقعها في نفسك، وإلى ما تحب من اللطف والظرف إذا أنت مررت بموضع الحذف منها، ثم قلت النفس عما تحب، والطفة النظر فيما تحس، ثم تكلف أن ترد ما حذف الشاعر، وأن تخرجه إلى لفظك، وتوقعه في سمعك، فلأنك تعلم أن الذي قلت كما قلت، وأن رب حذف هو قلادة الجيد وقاعدة التجويد»<sup>(١)</sup>.

من منطلق تلك النظرة التي تؤمن بأن القيمة الفنية للحذف هي رهن الإحساس بحسن تخيره لم يطلق البلاغيون مصطلح الحذف إلا على حذف ما يحتمل الغرض ذكره أو تقديره، ويتجلى ذلك بصورة واضحة في تقسيمهم الأفعال التعدية بحسب الغرض من ذكرها إلى ضربين يحددهما عبد القاهر قائلا:

«إن أغراض الناس تختلف في ذكر الأفعال التعدية، فهم يذكرونها تارة ومرادهم أن يقتصروا على إثبات المعاني التي اشتقت منها للفاعلين من غير أن يتعرضوا للذكر المفعولين، فإذا كان الأمر كذلك كان الفعل التعدى كبير التعدى مثلا في أنك لا ترى له مفعولا لا لفظا ولا تقديرا، ومثال ذلك قول الناس: فلان يحل ويعقد ويأمر وينهى... المعنى في جميع ذلك على إثبات المعنى في نفسه للشئ على الإطلاق وعلى الجملة من غير أن يتعرض لحديث المفعول... وقسم ثان: وهو أن يكون له مفعول مقصود قصده معلوم إلا أنه يحذف من اللفظ لدليل الحال عليه...»<sup>(٢)</sup>.

عبد القاهر - كما يتجلى في هذا النص - يقصر استخدام مصطلح الحذف على الضرب الثاني من ضربى استخدام الفعل التعدى، ومقتضى ذلك أن الضرب الأول الذي يكون الغرض فيه إثبات المعنى في ذاته للفاعل دون تعلق بمفعول لفظا أو تقديرا ليس من قبيل الحذف في نظره، وقد سار الزمخشري على نهج عبد القاهر في نظريته إلى كلا الضربين فهو يقول - على سبيل المثال - في قوله عز وجل ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْدُمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ...﴾ [الحجرات: ١]:

«في قوله تعالى: ﴿لَا تَقْدُمُوا﴾ من غير ذكر مفعول وجهان: أحدهما أن يحذف ليتناول كل ما يقع في النفس مما يقدم، والثاني ألا يقصد قصد مفعول ولا حذف،

(١) دلائل الإعجاز ص ١١٦

(٢) السابق ص ١١٨ - ١٢٠، وانظر مفتاح العلوم ص ٩٩، والإيضاح ص ٦١

ويتوجه بالنهي إلى نفس المقدمة، كأنه قيل: لا تقدموا على التلبس بهذا الفعل، ولا تجعلوه منكم بسبيل كقوله تعالى ﴿هُوَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ﴾ [غافر ٦٨] (١).

فالوجه الثاني من هذين الوجهين اللذين يذكرهما الزمخشري هو بعبه الضرب الأولى من ضربى استخدام الفعل المتعدي لدى عبد القاهر، والزمخشري لا يتفق مع عبد القاهر في عدم إطلاق مصطلح الحذف على هذا الوجه وإطلاقه على مقابله فحسب، بل في اعتبار الفعل المتعدي فيه منزلة اللازم في عدم تعلفه بالمفعول، وهذا ما يصرح به عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿وَتَرَكْنَهُمْ فِي ظُلُمَاتٍ لَا يُبْصِرُونَ﴾ (١٧) [البقرة] يقول:

«المفعول الساقط من ﴿لَا يُبْصِرُونَ﴾ من قبيل المتروك المطروح الذى لا يلتفت إلى اختطاره بالبال، لا من قبيل المقدر المنوى كان الفعل غير متعد أصلا نحو ﴿يَعْمَهُونَ﴾ في قوله: وهذا ما يصرح به عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿وَنَزَّلْنَاهُمْ فِي طُفْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾ (٢) [الأنعام].

وجدير بالذكر أن تحديد مصطلح الحذف بحيث لا يشمل أمثلة هذا الضرب أمر لم يتفرد به البلاغيون، فهذا هو ابن هشام النحوي يذكر كثيرا من أمثلة هذا الضرب تحت ما سماه (بيان أنه قد يظن أن الشيء من باب الحذف وليس منه) مفسرا لذلك بأن العرض فيها «يتعلق بالإعلام بمجرد إيقاع الفاعل للفعل فيقتصر عليهما، ولا يذكر المفعول ولا ينوى، إذ المنوى كالثابت» (٣).

إن إخراج هذا الضرب من دائرة الحذف أمر له مغزاه فيما نحن بصدد إثباته، وهو أن الحذف في نظر هؤلاء كان مقصورا على الترك الجائز أو الاختياري لعنصر من عناصر العبارة، والذي تتجلى قيمته الفنية عن طريق المقارنة بإظهار المتروك، وقد سبق أن أشرنا إلى أن المقارنة التي يقتضيها معيار التخيير لا تنأى إلا إذا كانت كتنا الظاهرتين (المنتقاة والمفترضة) تزديان غرضا واحدا وتنفرد إحداهما بالمزية فيه، وهذا مالا يتحقق في الضرب السابق الذى ينزل الفعل المتعدي فيه منزلة اللازم، لأننا لو فرضنا مفعولا لهذا الفعل لكنا إراء معنى جديد، وغرض آخر غير المراد - هنا ما يلفتنا إليه عبد القاهر حيث يقول:

«كل موضع كان القصد فيه أن يثبت المعنى في نفسه فعلا للشيء، وأن يحبر بأن من شأنه أن يكون منه، أو لا يكون منه، فإن الفعل لا يعدى هاك، لأن تعديته نقض الغرض وتغير المعنى» (٤).

(٢) السابق ج ١ ص ٣٩

(٤) دلائل الإعجاز ص ١١٩

(١) الكشف ج ٤ ص ٢.

(٣) معنى اللبيب ج ٢ ص ١٦

فى ظل هذا التحديد لمصطلح الحذف راح عبد القاهر والبلاغيون يحللون القيمة الفنية لحذف المفعول، معتمدين فى تحليلها على مقارنة الحذف بالذكر فى كل منها، فعلى سبيل المثال يقول عبد القاهر فى قول البحرى:

شجر حساده وغيط عداه أن يرى مبصر ويسمع واع

«المعنى - لا محالة - أن يرى مبصر محاسنه، ويسمع واع أخباره وأوصافه، ولكنك تعلم على ذلك أنه كان يسرق علم ذلك من نفسه ويدفع صورته عن وهمه ليحصل له معنى شريف وغرض خاص، وقال: إنه يمدح خليفة وهو المعتز ويعرض بخليفة وهو المستعين، فأراد أن يقول: أن محاسن المعتز وفصائله المحاسن والفضائل يكفى فيها أن يقع عليها بصر ويعيها سمع... فانت ترى حساده وليس شىء أشجى لهم وأغبط من علمهم بأن ههنا مبصرا يرى وسامعا يسمي... كى يخفى مكان استحقاقه لشرف الإمامة فيجدوا بذلك سبيلا إلى منازعته إياها»<sup>(١)</sup>.

فكل من الفعلين «يرى ويسمع» له مفعول مقصود يستطاع ذكره والنص عليه فى التركيب الذى ورد فيه، بل إنه - كما يبدو من عبارات عبد القاهر - لا بد من افتراض ذكر هذا المفعول - عند التحليل والتذوق - كى يستطاع بالقياس إليه إدراك المزية فى حذفه، والتي هى كما يحددها عبد القاهر: المبالغة فى تفرد الممدوح بالمناقب والتعريض بحاسديه.

وجدير بالذكر أن تحديد عبد القاهر لمزية الحذف بأنها «معنى شريف» و «غرض خاص» لا ينفى ما نقرره من أن المقارنة بين الحذف والذكر - فى تصور هؤلاء - لا تكون إلا إذا اتفق أصل المعنى أو العرض فيهما، ذلك أن ما يعنيه عبد القاهر بهذين المصطلحين ليس شيئا سوى تلك «المبالغة» التى يحققها الحذف، والتى هى إضافة إلى أصل المعنى، (وهو إسناد رؤية المحاسن إلى المبصر، وسماع الأخبار إلى الواعى)، وهوما يتحقق فى حال ذكر المفعول، كما يتحقق مع تلك الإضافة فى حذفه<sup>(٢)</sup>.

ومن النماذج التى ذكرها وحلل مزية حذف المفعول فيها غير واحد من البلاغيين قوله عز وجل ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصَدَرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ ﴿٢٣﴾ فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى الظَّلِّ ۖ...﴾ [القصص ٢٣، ٢٤]

(١) السابق ص ١٢

(٢) لا عودة إلى التفرقة بين امرئ والمرص الخامس عند حديثنا عن المعيار الثالث (مطابقة منتضى الحال)

فالأفعال (يسقون - تذودان - سقى - سقى) فى الآيتين الكريميتين كل منها فعل متعد حذف مفعوله، وتقديره فيها جميعاً «الإبل» أو «الغنم» التى تُسقى وتذاد، وسر الحذف فيما يرى البلاغيون هو أن العرص (الخاص) لمسوقة من أجله الآيتان يقتضى التركيز على الأحداث أو الأفعال فى ذاتها، أو على حد تعبير عبد القاهر «توفر العناية على إثبات الفعل لفاعله»، فإثبات السقى والتذود أو إسنادهما إلى ما أسد إليه يمثل أصل<sup>(١)</sup> المعنى، أو البنية الأساسية للغرض، ولكن الصورة القرآنية باعتبارها إسقاط المسقى المذود من الذكر قد حققت تركيزاً على الأفعال أو «توفرًا على إثباتها» يتواءم مع الغرض الخاص لسياق الآيتين، ذلك أن إشفاق موسى عليه السلام على الفتاتين إنما كان لأن السقى والتذود بصرف النظر عما يقعان عليه هما من الأعمال الشاقة التى لا تقوى المرأة على مباشرتها، أو كما يقول الزمخشري: «إنه إنما رحمهما لأنهما كانتا على الزيادة وهم على السقى، ولم يرحمهما لأن مذكودهما غنم ومسقيهم إبل مثلاً، وكذلك قولهما ﴿لَا نَسْقِي حَتَّى يُصَدِّرَ الرَّعَاءُ﴾ [القصص: ٢٣] المقصود فيه السقى لا المسقى»<sup>(٢)</sup>.

ولعلنا نستطيع بناء على ما تقدم أن نقرر أن الحذف الذى عسى به البلاغيون هو حذف ما يحتمل ذكره، وأن القيمة الفنية لهذا الحذف لا تنجلي إلا فى ضوء الإحساس بقيمة تخيره لما يحذفه من عرض خاص لا ينهض به الذكر فى سياقه.

#### (ب) الذكر:

إذا كان البلاغيون قد فصرفوا دائرة الحذف على الحذف الحائز أو المتخير الذى يسيغه نظام اللغة، ويسبغ - فى الوقت نفسه - إمكانية الذكر إزاءه فإنهم قد فعلوا مثل ذلك بدائرة الذكر، فالذكر الذى عنوا به وأشادوا بالقيم الجمالية فى تحليلهم لنماجه ليس هو مجرد وجود مبنى الكلمة فى موقعها النحوى؛ لأن ذلك - فى حد ذاته - هو الأصل أو الواجب الذى يحتمله نظام اللغة، ولكن اهتمامهم كان منصبا على نمط خاص من الذكر، وهو ذكر ما (يحتمل) حذفه لوجود القرينة أو القرائن الدالة عليه فى السياق، لأن الذكر فى تلك الحال يعد (إشارة) لإحدى إمكانييتين يبيحهما نظام اللغة فى الموقع الذى يشغله، الأمر الذى يثير الانتباه، ويدعو إلى التساؤل عن سر هذا الإيثار وفائدته فى

(١) سبق أن رأينا أن العلاقة الإسادية أصل المعنى أو العرص فى كل تركب معد سواء أكان تقريرياً مجرداً أم بلاغياً ميباً، وعلى ذلك فإن العبارة السابقة لعبد القاهر تعنى أن دلالة تلك العلاقة فى الآيتين هى أصل المعنى الذى يحمله فى حسان الذكر، كما يحمله (مصاب) إليه ذلك التوفر الملائم للعرص الخاص فى السياق) فى حال الحذف.

(٢) الكشف ج ٢ ص ١٦٢، ونظر دلائل الإعجاز ص ١٢٤، المفتاح ص ٩٩، المثل السائر ص ٢٢.

سباقه الخاص، ويتجلى ذلك في طبيعة النماذج الكثيرة التي توقف البلاغيون إزاء ظاهرة الذكر فيها، وفي طريقة تحليلهم للقيمة الفنية لها

«من تلك النماذج - على سبيل التمثيل - قوله عز وجل: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ﴾ (٧٠) قَالُوا نَعْبُدُ أَصْنَامًا فَنَظُلُّ لَهَا عَاكِفِينَ ﴿٧١﴾﴾ [الشعراء] - يتساءل الزمخشري عند تفسيره لتلك الآية قائلا:

«فإن قلت: (ما تعبدون) سؤال عن المعبود فحسب فكان القياس أن يقولوا: أصناما، كقوله تعالى: (ويستلونك ماذا يشفقون قل العفو)، (ماذا قال ربكم قالوا الحق)، (ماذا أنزل ربكم قالوا خيرا)؟ قلت: هؤلاء قد جاءوا بقصة أمرهم كاملة كالمتجهين بها والمفتخرين، فاشتملت على جواب إبراهيم على ما قصده من إظهار ما في نفوسهم من الابتهاج والافتخار، ألا تراهم كيف عطفوا على قولهم نعبد «فنظل لها عاكفين» ولم يقتصروا على زيادة نعبد وحده...» (١).

ويقول عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿أَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ (٤٦) [الحج: ٤٦]:

«إن قلت: أي فائدة في ذكر الصدور؟ قلت: الذي تعرف واعتقد أن العمى على الحقيقة مكانه البصر، وهو أن نصاب الحديقة بما يعمس نورها، واستعماله في القلب استعارة ومثل، فلما أريد إثبات ما هو خلاف المعتقد من نسبة العمى إلى القلوب حقيقة ونفيه عن الأبصار - احتاج هذا التصوير إلى زيادة تعيين وفضل تعريف، ليقرر أن مكان العمى هو القلوب لا الأبصار...» (٢).

فالذكر الذي يتساءل الزمخشري عنه في هاتين الآيتين هو ذكر ما يحتمل حذفه لوجود القرية التي تبرره، فحذف المسد (نعبد) في الآية الأولى كانت تسوغه القرية الماثلة في وروده إجابة عن سؤال (ما تعبدون)، كذلك فإن حذف الصفة والجار والمجرور في الآية الثانية (التي في الصدور) كان يبرره لفظ «القلوب»، إذ القلوب لا تكون إلا في الصدور، وهذا الحذف (لو فرضنا اختياره) في الآيتين لا ينقض أصل المعنى أو الغرض فيهما، وهو الإجابة عن السؤال بتحديد المعبود فحسب في الآية الأولى، ونسبة العمى إلى القلوب في الثانية، ولكن مزية الذكر تتمثل - في نظر الزمخشري - فيما يضيفه إلى هذا المعنى من خصوصية يقتضيها السياق في كل من الآيتين - فالذكر في الآية الأولى يفيد شدة اغترار قوم إبراهيم عليه السلام بعقيدتهم الضالة، واعتزازهم بالواقع تلك الأصنام التي يعبدونها، ويستشعرون الرضا والأمان في استمرار عكوفهم على

(٢) السبق / مع من ٣٦

(١) الكتاب ج ٣ ص ١١٦ - ١١٧

بتلك الأصنام التي يعبدونها، ويستشعرون الرضا والأمان في استمرار عكوفهم على تقديسها، وفي هذا إحياء بقرط عنادهم لإبراهيم، وعدم اعتدادهم بتلك النعمة الساحرة البادية في سؤاله عليه السلام لهم عما يعبدون، أما الذكر في الآية الثانية فإنه يفيد - كما يرى الزمخشري - زيادة في تقرير المعنى الذي يخالف ما عهده الناس، وهو نسبة المعنى إلى القلوب لا إلى الأبصار، فتقرير تلك النسبة أو تأكيدها يتأزر - في إفادة الغرض المراد من الآية - مع ذلك الاستفهام التوبيخي الذي صدرت به «أفلم يسيروا في الأرض فنكون لهم قلوب يعقلون بها».

وعلى هذا النحو راح الزمخشري يحلل مزية الذكر في مواطنه<sup>(١)</sup> الكثيرة في الأساليب لقرآنية، ولعله - فيما نرى - كان أول من أكثر من تحليل النماذج العنية لتلك الظاهرة التي لم يكده يلتفت إليها عبد القاهر، بل لعلنا نزعج أنه إذا كان البحث البلاغي قد أفاد كثيرا من نظرات عبد القاهر وتحليلاته في مبحث الحذف فإنه قد أفاد مثل تلك الفائدة من الزمخشري في مبحث الذكر، فلقد تابع البلاغيون بعده النظر في تلك الظاهرة، وأفادوا كثيرا من نظراته في نماذجها القرآنية، ونأمل النماذج التي بطروا فيها والأغراض أو المزايا الفنية التي استنبطوها في هذا القام يدل دلالة واضحة - وهذا ما يعني الآن - على أن الذكر في نظرهم لا يكاد يخرج - في عمومته<sup>(٢)</sup> - عن الإطار الذي لاحظنا تحده به لدى الزمخشري، ونعني بهذا الإطار: الذكر الجائز الذي يحتمل الحذف دون مساس بأصل المعنى.

يتجلى ذلك فيما يقرره السكاكي - على سبيل المثال - (عند حديثه عن ذكر المسند إليه) من أن من أغراض هذا الذكر أن يكون إصغاء السامع مطلوبا عما يستدعي ببطء الكلام وإطالته، مثال ذلك «بسط موسى إذ قيل له: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ﴾ [طه ١٧]،

(١) انظر: السابق ج ٢ ص ٤٣٢، وج ٣ ص ٦٦، ص ١٢٦.

(٢) في آحيان نادرة كان بعض هؤلاء البلاغيين يدرك نماذج للذكر تمثل خروجاً على هذا الإطار الذي ملاحظه، فعنى سبيل المثال. لقد ذكر السكاكي من الأحوال التي تقتضي ذكر المسند إليه في نظره «أن يكون الخبير عام النسبة إلى كل مسند إليه والمراد تخصيصه بمعنى، كقولك. ربه جاء، وعمره ذهب، وعالده في الدار وموله:

الله أجمع مما طلبت به      والبر خير حقيقة الرجل

وقوله

النفس راغبة إذ رغبته      وإذا تردد إلى قلبيل تمسح

مذكر استأى في تلك الأمثلة هو الذكر الواجب الذي لا يتحمل الحذف، لا سيما وأن السكاكي لم يشر إلى وجود القرينة، ومن أجل ذلك كان الخطيب القزويني محققاً حين عقيب على هذا الموضع قائلاً: «سبه نظر، لأنه إن قامت قرينة تدل عليه إن حذف معلوم الخبر وإرادة تخصيصه بمعنى وحدهما لا يقتضيان ذكره، وإلا فيكون ذكره واجبا» والمعبارة الأخيرة لخطيب هي فاطمة في أن الذكر الذي يسمي الأسماء به في ميدان النظر البلاغي هو ما يجوز حذفه. انظر في النصين السابقين مفتاح العلوم ص ٧٧، الإيضاح ص ٢٣.

وكان يتم الجواب بمجرد أن يقول: عصا، ثم ذكر المسند إليه وراد فقال: ﴿قال هي عصاي أتوكلًا عليها وأهش بها على غمي ولي فيها مآرب أخرى﴾ (١٨) ﴿طه: ١٨﴾ (١).

ويتوقف ابن الأثير إزاء القيمة الفنية لذكر الجار والمجرور «من فوقهم» في قوله عز وجل: ﴿قد مكر الذين من قبلهم فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم﴾ [النحل: ٢٦] فيقول: «الذكر لفظة فوقهم فائدة لا توجد مع إسقاطها من هذا الكلام، وأنت تحس هذا من نفسك، فأتت إذا تلوت هذه الآية... تخيل إليك أن سقفا خر على أولئك من فوقهم، وحصل في نفسك من الرعب مالا يحصل مع إسقاط تلك اللفظة...» (٢).

ولعل من المناسب في هذا المقام أن نتوقف قليلا إزاء ما أطلق عليه البلاغيون مصطلح (التكرير) باعتباره لونا خاصا من ألوان ذلك الذكر الذي يحتمل الحذف، فالتكرير كما يتضح من تناول البلاغيين لصوره هو ترديد ذكر لفظة أو ألفاظ بعينها إزاء غرض واحد، أي أنه بذلك يعد صورة من صور التخيير في هذا المجال الذي نحن بصده في نظر البلاغيين، بل لعل إحساسهم بذلك كان وراء إخراجهم لصورتين من دائرة التكرير هما

١- ما تردد فيه الألفاظ ويختلف الغرض، وهذا ما يصرح به الرمخسري عند تفسيره لقوله عز وجل: ﴿ويريد الله أن يحق الحق بكلماته ويقطع دابر الكافرين﴾ (٧) ﴿الحق يحق ويظل الباطل ولو كره المجرمون﴾ (٨) ﴿الأنفال: ٧، ٨﴾ وذلك حيث يقول:

«فإن قلت: أليس هذا تكريرا؟ قلت: لا؛ لأن المعنيين متباينان، لأن الأول تمييز بين الإرادتين، وهذا بيان لغرضه فيما فعل من اختيار ذات الشوكة على غيرها لهم...» (٣).

٢- ما تختلف فيه الألفاظ إزاء الغرض الواحد، وهذا ما نراه لدى السكاكي في نعيه على من يعد مثل هذا تكرارا معيبا في القرآن، فهو يقول: «وأما إعادة المعنى بصياغات مختلفة فما أجهلكم في عدها تكرارا، وعدها من عيوب الكلام» (٤).

(١) انظر مفتاح العلوم ص ٧٧

(٢) مثل السائر ص ٢١٥. وجدير بالذكر أن ابن الأثير قد اعتمد في تحليله لمعظم النماذج القرآنية التي أوردها في هذا المقام على الرمخسري، وتلك الآية الكريمة هي من الأمثلة القليلة التي نورد بالنظر إليها دونه (٣) الكشف ص ١١٦. وجدير بالذكر أن ابن الأثير قد عد هذه الصورة من التكرير، فقد أدرج تلك الآية التي عرّفها الرمخسري فيها أسماء التركيب المفيد الذي «يكون المقصود به عرصين مختلفين» والواقع أن الرمخسري كان أعين نظرا من ابن الأثير في هذا الصدد؛ إذ إنه ما دام الغرضان مختلفين فما وجه القول بالتكرير؟ هذا فضلا عن أن كثيرا من الأمثلة التي عرضها ابن الأثير في هذا القسم هي مما يتفق فيه العرص وتدخل في دائرة التكرير في نظر الرمخسري. انظر مثل السائر ص ٢٢٨.

(٤) انظر - مفتاح العلوم ص ٢٤٧

إن إخراج هاتين الصورتين من دائرة التكرير أمر له مغزاه فيما نحن بصدده من جهة، وله ما يبرره في تصور هؤلاء البلاغيين من جهة أخرى، فإذا كان الذكر في نظرهم مقصوراً على دائرة التخيير التي يحتمل فيها حذف المذكور - لدلالة القرينة - دون مساس بأصل المعنى فمن الطبيعي أن يكون تكرير الذكر في نظرهم كذلك، فقصر التكرير على ترديد الفاظ أو جمل بأحسانها إزاء معنى واحد إنما يعنى اشتراط إمكانية الاستعناء عن هذا الترديد اكتفاء بدلالة الذكر الأول على المعنى؛ حيث إن هذا يشير التساؤل عن السر في اختيار ذلك الترديد وعن وظيفته الخاصة في سياقه.

في ظل هذا التحليل لمصطلح «التكرير» راح البلاغيون ينظرون في مواطنه القرآنية محاولين إبراز القيمة الفنية له في كل موطن، فهذا هو الزمخشري يتساءل عن سر تكرير آيتي: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا﴾ (١٦٦) ﴿وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجَرْتُمْ إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (١٦٧) [الشعراء] في أول كل قصة وآخرها في سورة الشعراء. ثم يجيب:

«كل قصة منها كتزيل برأسه، وفيها من الاعتبار مثل ما في غيرها، فكانت كل واحدة منها تدلى بحق في أن تفتح بما افتتحت به صاحبها، وأن تختتم بما اختتمت به، ولأن في التكرير تفسيرا للمعاني في الأنفس وتثبيتا لها في الصدور، ألا ترى أنه لا طريق إلى تحفيظ العلوم إلا ترديد ما يراد تحفيظه منها، وكلمنا زاد تكريره كان أمكن له في القلب، وأرسخ للفهم، وأثبت للذكر، وأبعد من النسيان...» (١).

وإذا كان الزمخشري يرى أن مزية التكرير القرآني متمثلة فيما يفيد من تأكيد للمعاني وتثبيتها في النفس فقد نحا السكاكي في توجيه تلك المزية منحى آخر، فهو يرى في ذلك التكرير ضربا من الإيقاع الذي نجد نظيره في بعض القصائد التي يقوم بناؤها الفنى على الترجيع لبيت خاص، أو عبارة خاصة بعد كل مجموعة من الأبيات، مما يكون له دوره الفعال في تأثيرها الفني، وفي جعلها وحدة فنية متماسكة العناصر. يقول السكاكي:

«وأما نحو ﴿فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾ (١٦٢) [الرحمن] و ﴿وَبَلَّ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ﴾ (١٦٩) [المرسلات] فمذهوب فيه مذهب رديف يعاد في القصيدة مع كل بيت، أو مذهب ترجيع القصيدة يعاد بعينه مع عدة أبيات، أو ترجيع الأذكار، وعائب الرديف أو الترجيع إما دخيل في صناعة تغنين الكلام ما وقف بعده على لطائف أفانيه، وإما متعنت ذو مكابرة...» (٢).

\*\*\*

(١) الكشف ج ٣ ص ١٢٦، وانظر تبريره للتكرير في سورة القمر ج ٢ ص ٤٧ / ٤٨

(٢) مفتاح العلوم ص ٢٤٨



وبعد: فلعلنا نستطيع في صوء ما تقدم أن نقرر أنه إذا كانت فنية الصورة المجازية تتمثل في نظر هؤلاء البلاغيين في انحرافها الدلالي فإن فنية النظم أو توحي معاني النحر بين معاني الكلم تتمثل في حسن تخيرها، وإذا كانت الصورة المجازية لا تكون إلا في نظم (إذ هي كما صرح عبدالقاهر من قبل مقتضى من مقتضياته) فإن مغزى ذلك أن معيار التخير كان أشمل مبدأنا، بل وأوثق ارتباطا بفنية اللغة من معيار الانحراف في نظر هؤلاء.

وعلينا أن نأل بعد ذلك، ما الغاية الفنية من الانحراف والاحتيار في هذا التصور؟

والإجابة عن هذا التساؤل تقودنا إلى المعيار الثالث وهو «مطابقة مقتضى الحال».

\*\*\*

### ثالثاً: مطابقة مقتضى الحال،

تمثل «مطابقة الكلام لمقتضى الحال» إحدى الأفكار التي كان لها أثرها في توجيه البحث البلاغي وتحديد كثير من مساراته، ونظرة إلى تراثنا البلاغي لا سيما في عصوره المتأخرة تكشف لنا إلى أي حد بلغ الاهتمام بتلك المطابقة - تلك التي عدت غاية البحث في علمي المعاني والبيان نارة، وعرفت بها البلاغة كلها نارة أخرى.

ونود في البداية أن نحدد مدلول مصطلحي «الحال» و «مقتضى الحال» كي نصل في ضوء هذا التحديد إلى تصور مفهوم تلك المطابقة ووظيفتها في نظر البلاغيين.

أما مصطلح الحال فقد كان يرادف في أغلب استعمالاته لدى البلاغيين مصطلحا آخر هو المقدم<sup>(١)</sup>، فكل من المصطلحين يقصد به: مجموعة الاعتبارات والظروف والملازمات التي تلابس النشاط اللغوي، ويكون لها (أو ينبغي أن يكون) تأثيرها في ذلك النشاط من خارجه بحيث لا تتحدد دلالة الكلام أو تتجلى مزاياه إلا في ظلها، وفي ضوء ارتباطه بها، وقد ترددت في تراثنا بهذا ذلك الارتباط تلك العبارة الدائمة «لكل مقام مقال»<sup>(٢)</sup>.

يقول السكاكي محددا بعض المقامات مشيراً إلى ضرورة تنوع الكلام بتنوعها: «إن مقامات الكلام متفاوتة: فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب... وكذا مقام الكلام ابتداء يغير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار، جميع ذلك معلوم لكل لبيب وكذا مقام الكلام مع الذكي يغير مقام الكلام مع الغبي...»<sup>(٣)</sup>.

فموضوع الكلام أو غرضه (بالمفهوم العام) والظروف الخارجية التي تلابسه، والمخاطب الذي يتوجه إليه، كل أولئك مقامات في نظر السكاكي يتفاوت الكلام بتفاوتها، وتلك نظرة تتشابه (تشابها ما) مع ما يلح عليه علم الدلالة الوصفي في العصر الحديث من ضرورة ربط النشاط اللغوي بالسياق أو الموقف الاجتماعي الذي نشأ فيه باعتبار أن هذا الموقف هو الذي تتحدد به الدلالة، وأن الكلام منعزلاً عن موقفه الخاص يعد ضرباً من الضوضاء والعبث الذي لا معنى له. يقول فيرث في ذلك:

(١) انظر: البهائوي/ كشف اصطلاحات افنون ج ٢ ص ١٢٦.

(٢) مقد الشعر/ ص ٩٦، الصاعقين ص ٥١.

(٣) مفتاح العلوم ص ٧٣. وحذير بالذكر أن السكاكي قد أورد بعد هذا النص بقليل عبارة «ولكل كلمة مع صاحبها مقام» ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام» وهي عبارة تدل على أن مفهوم المقام عنده يتسع ليشمل مجموعة الفرائض اللغوية التي يكون لها ردود أفعال في تحديد دلالة الكلام، ولكن هذا الاتساع فيما يبدو كاد على منوى النظر محض، إذ إن التطبيق عليه كان مقصوراً على العناصر الخارجية (غير اللغوية) للمقام محض، وهو اتجاه شائع عليه كثير من البلاغيين بعده.

«إني افترض ألا تفصل الأصوات تماماً عن الخضم الاجتماعي الذي تؤدي وظائفها فيه، وعلى هذا فلا بد أن نعتبر كل النصوص اللغوية في اللغات المتكلمة الحديثة حائزة لخصائص المنطوق، وأن نعزى إلى مشتركين محددين بطريقة عامة في سياق الحال...» (١).

هذه النظرة المعاصرة تتشابه مع نظرة السكاكي من حيث الأساس الذي قامت عليه كل منهما، وهو الإحساس بوثوق الصلة بين الكلام والموقف أو المقام الذي يبيتق فيه، فإذا ما تجاوزنا هذا الأساس تبينت لنا فروق جوهرية بين النظرتين تجعل هذا التشابه بينهما كما قلنا «تشابهاً مائياً»، والذي يعنينا من تلك الفروق أمران هما:

- (أ) معيارية النظرة إلى المطابقة لدى السكاكي ووصفيتها لدى علماء الدلالة.
  - (ب) إغفال السكاكي لشخصية التكلم في رصد المطابقة مع أنها في نظر هؤلاء عنصر جوهري من عناصر المقام، وهذان الأمران هما ما سنعود إلى مناقشتها لدى السكاكي بعد قليل. ونكتفي الآن بالإشارة إليهما.
- وإذا كانت الحال هي الموقف أو المسرح الاجتماعي والملابس الخارجية (غير اللغوية) للكلام - وكان الكلام في نظر البلاغيين لا يطابق تلك الحال ذاتها بل يطابق مقتضاها، فما هو هذا المفتضى؟
- لقد عرف الباقلائي البلاغة بأنها «التعبير عن المعنى بما هو طبقه وروقه من غير أن يفصل عنه ولا يقصر دونه» (٢).

ويقول ابن سنان الخفاحي عن الغرض بوصفه أحد أقسام الكلام في نظره:

(وأما الغرض فيحسب الكلام المؤلف فإن كان مدحاً كان الغرض به قولاً يبنى عن عظم حال المدح، وإن كان هجواً فبالضد) (٣).

ويقول الرمخشي في تفسير قوله عز وجل: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرُّحْمَنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾ (٤) [الزخرف]: «فمعنى هذا الكلام وما وضع له نظمه وأسلوبه نفى أن يكون الله تعالى خالقاً للكفر وتزييه عن ذلك» (٥).

فتلك العبارات على اختلاف قائلها وتنوع سياقاتها تتفق في الدلالة على أن المطابقة هي مطابقة الكلام لمعناه أو الغرض المراد منه، فالمطابقة بهذا المفهوم هي البلاغة كما يصرح الباقلائي، وعلى أساسها تتنوع الأغراض بتنوع العبارات كما يرى ابن سنان، وفي ضوءها - كما يبدو من عبارة الرمخشي - تكون الطريقة المثلى لتمثيل المعنى في العبارة الفنية هي التأمل في نظمها باعتبار أن هذا النظم هو شكل فني خاص لم يتشكل أو - على حد تعبيره - لم يوضع إلا ملائماً لمعنى خاص.

(١) انظر: د. محمد أحمد أبو العرح مقدمة لدراسة فقه اللغة ص ٣٢، وكذا اللغة العربية معناها ومعناها

(٢) الباقلائي/ مکت الانتصار لقل القرآن ص ٢٥١

(٣) انكشاف جد ٣ ص ٨٤

(٤) ص ٣٣٧

(٥) ص ٨٤

وقد بين عبد القاهر الجرجاني طرفي تلك المطابقة البلاغية في أثناء عرضه لنظرية النظم، فهو يقول مينا كيف تحدث المزية في معاني النحو: «اعلم أن ليست المزية بواجبة لها في أنفسها ومن حيث هي على الإطلاق، ولكن تعرض بحسب المعاني والأغراض التي يوضع لها الكلام، ثم يحسب موقع بعضها من بعض، واستعمال بعضها مع بعض، تفسير هذا أنه ليس إذا راقك التكثير في سؤدد وفي دهر من قوله «فلو إد نب بك دهر» فإنه يجب أن يروقك أبدا وفي كل شيء... بل ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذي تريد والغرض الذي تؤم...» (١).

فبعد القاهر هنا يصرح بأن المزية ليست خصوصية ذاتية في معاني النحو، بل هي صفة تكتسبها تلك المعاني حين تصادف موقعا خاصا يقتضيه معنى أو غرض خاص، ومقتضى ذلك أن الجمال الفني في نظر عبد القاهر هو جمال موضوعي، وأن تمثل هذا الجمال في أسلوب من الأساليب لا يتم بمجرد التأمل في البناء اللغوي لذلك الأسلوب فحسب، بل لا بد لهذا التمثل من رصد علاقة ذلك الأسلوب بما يقتضيه من معان وأغراض، وعلاقات الكلام الداخلية - كما يقول أحد الباحثين: «علاقات نحوية خالصة تنتهي عند التحليل إلى معاني النحو فحسب، وعلاقات الكلام الخارجية تعني الصلة بين معاني النحو هذه وبين المقام والغرض - هذه الصلة بين الكلام والغرض الذي هو له والمقام الذي صدر فيه هي وحدها مناط نظر البلاغي، وفيها وحدها ما يميزه عن نظر النحوي» (٢).

على أن في عبارات عبد القاهر السابقة ما يثير في النفس تساؤلا عن مدلول مصطلحي المعنى والغرض اللذين يجعل المزية في مطابقة النظم إياهما؟ أكان المقصود بهما المعاني والأغراض المجردة التي هون من شأنها من قبل وجعلها بمثابة المادة الغفل في صناعة الكلام؟

إن الإجابة عن هذا التساؤل بالنفي يدعمها لدينا أن الذي يوائم تلك المعاني والأغراض أو يؤديها هو النظم النمطي أو العبارات التفسيرية التي تمثل - كما أسلفنا القول - الدرجة الدنيا من الدلالة، والتي لا مزية فيها ولا جمال، ومقتضى ذلك أن المزية التي يعنيها هي في مواءمة النظم الفني للمعاني الفنية (التي نربو على أصل المعنى) أو الأغراض الخاصة (لتي تزيد عن مجرد الغرض).

لقد سبق أن رأينا أن العلاقة الإسنادية القائمة على مجرد إثبات شيء أو شيء عن شيء أو يؤديها هو النظم النمطي أو العبارات التفسيرية التي تمثل - كما أسلفنا القول - الدرجة الدنيا من الدلالة، والتي لا مزية فيها ولا جمال، ومقتضى ذلك أن المزية التي يعنيها هي في مواءمة النظم الفني للمعاني الفنية (التي نربو على أصل المعنى) أو الأغراض الخاصة (لتي تزيد عن مجرد الغرض).

(١) دلائل الإعجاز ص ٦٩ - ٧٠ وانظر: نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز ص ٨١.  
(٢) د. إبراهيم الحولي مقتضى الحال بين البلاغة العربية والنقد الحديث ص ٦٣ رسالة دكتوراه مطبوعة بجامعة الأزهر سنة ١٩٧٨م

الإضافي أو الغرض الخاص، وإن مقتضى ذلك أن تلك المطابقة لديه لا تتحقق بتلك العلاقة الإسنادية في ذاتها بل بما يبنى عليها من علاقات وما يضاف إليها من مزايا وتخصيصات وهذا ما يصرغه عبد القاهر صياغة خلطعة حيث يقول:

«ما من كلام فيه أمر رائد على مجرد إثبات المعنى للشئ» إلا كان الغرض الخاص من الكلام...» (١).

وقد أخذ عبد القاهر يطبق نظريته تلك على نصوص كثيرة من الشعر، ففي قول الفرزدق على سبيل المثال:

وما حملت أم امرئ في ضلوعها أعن من الحاني عليها هجائيا

تتأصل العلاقة الإسنادية في سببة الحمل متقيا إلى «أم امرئ»، هذه العلاقة هي البنية الأساسية لمعنى البيت، والأصل الذي بنيت عليه سائر العلاقات النحوية فيه، والذي على حد تعبيره «إن رفعته لم تجد لشيء منها بيانا ولا رأيت لذكرها معنى» (٢)، ولكن هذا الأصل مع ضرورته - أو رغم ضرورته - لا يمثل المعنى أو الغرض الخاص الذي أراده الفرزدق - في نظر عبد القاهر - والذي من أجله كان للبيت مرثية وجماله الفني، فغرض الفرزدق هو تحذير المتطاولين عليه من سلاطة لسانه وقوة شاعريته في الهجاء، وهذا الغرض هو ما يلائمه البيت ويحسده برمته، بحيث يكون لكل لفظة في موقعها وظيفتها الخاصة في تأدية ذلك الغرض، أي أن لكل إضافة أضافها الشاعر على طرفي الإسناد دورها الخاص في تشكيل ذلك الغرض الخاص الذي لا ينسب إلا إليه - هذا ما يفرره عبد القاهر حيث يقول في تعليقه على البيت:

«ملولا أن معنى الحملة يصير بالبناء عليها شيئا غير الذي كان ويتغير في ذاته لكان محالا أن يكون البيت بحيث نراه من الحسن والمزية، وأن يكون معناه حاصا بالفرزدق. . . الكتبة لني يجب أن مراعي في هذا أنه لا تتين لك صورة المعنى الذي هو معنى الفرزدق إلا عند آخر حرف من البيت حتى إن قطعت عنه قوله هجائيا بل الياء التي هي صميم الفرزدق لم يكن الذي تعمله مما أراده الفرزدق سبيل، لأن غرضه تهوين أمر هجائه والتحذير منه، وأن من عرض أمه له كان قد عرضها لأعظم ما يكون من الشر» (٣).

المطابقة في تصور عبد القاهر - إذن - هي بين الغرض الخاص أو المعنى الفني لدى لا ييب، إلا إلى صاحبه من جهة، والصورة اللغوية الخاصة التي سبقت من أجله وشكلت في صوته من جهة أخرى، وبصور المطابقة على هذا النحو وركه أو يرت عليه عبارة أدن وعى عبد القاهر بأن تذوق المعاني والأغراض في النصوص لا يتحقق إلا عن طريق التأمل في البناء اللغوي الخاص في تلك النصوص، فترجمة تلك النصوص أو تفسيرها بعبارات حرفية مقابلة ليس مجرد تبديل في سطحها الخارجي فحسب، بل هو

(١) دلائل لإعجاز من ٢١٧

(٢) الشعر من ٢١٧

(٣) الشعر من ٢١٢

فى الوقت نفسه إهدار لقيمتها الفنية من جهة، ولتلك المعانى الفنية الخاصة التى تطابقها ولا تشع إلا منها من جهة أخرى، ومن منطلق هذا الوعى أخذ عبدالقاهر يسوق الدليل يلو الدليل كى يثبت أن «المفسر الفضل والمزية على التفسير» وأن «التفسير لا يأتى على معنى المفسر» (١).

هذه النظرة التى نجدها لدى عبد القاهر فى كل من «التفسير والمفسر»، وارتباطها بنظريته إلى المطابقة الفنية التى يراها بين المعنى الفنية وأشكالها التعبيرية ذاتها - أقول هذه النظرة نجدها لدى كثير من الأصوليين فى إطار اختلافهم حول قضية «جواز نقل الحديث بالمعنى»؛ إذ إن هؤلاء قد سلموا جميعا بعدم جواز هذه النقل لغير العارف بمواقع الكلام، «وعلاقته بالغرض الخاص أو - على حد تعبير بعضهم - «مقتضى الحال» المراد من الحديث، ثم اختلفوا بعد ذلك بين مؤيد ومعارض فى تجويز هذا النقل للعارف، يقول الشهاب فىمن يجوز له هذا النقل فى نظره: «العارف بمواقع الكلام أى محال وقوع الكلام كخروجه للتفسير أو المدح ونحو ذلك من مقتضيات الأحوال» (٢).

فى ضوء هذا التصور للمطابقة الفنية كانت النظرات البلاغية للزمخشري فى أساليب القرآن، فتلك النظرات تكشف بوضوح عن أن الأسلوب الفنى فى مفهوم ذلك الرجل هو شكل لغوى فنى خاص يستمد خصوصيته من تجسيده لمعنى فنى خاص، ومن ثم فإن إدراك المربة فى ذلك الأسلوب لن يتحقق إلا لمن أوتى ذوقا واستعدادا ودرية يؤهلانه لاستشفاف مضمونه واكتناه مراميه وأسراره - يقول الزمخشري فى تفسيره لقوله عز وجل على لسان سيدنا إبراهيم: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَظْفَرُونَ﴾ (٣) [الأنبياء]: «هذا من معارضض الكلام، ولطائف هذا النوع لا يتغلغل فيها إلا أذهان الراضة من علماء المعانى، والبقول فيه أن قصد إبراهيم صلوات الله عليه لم يكن أن ينسب الفعل الصادر عنه إلى الصنم، وإنما قصد تقريره لنفسه وإثباته لها على أسلوب تعريضى يبلغ فيه غرضه من إلزامهم الحجة وتبكيهم» (٤).

والإلزام بالحجة وتكيت الخصم هما - فى نظر الزمخشري - الغرض الذى مسقت له الآية الكريمة وتشكل بناؤها اللغوى من أجل الدلالة عليه بطريقة فنية، والزمخشري هنا يقترب من معين عبد القاهر أو يرد معه موردا واحدا على الأقل، فالعلاقة الإنسانية (المائلة فى إثبات الفعل إلى الصنم) فى الآية هى فى ذاتها معنى، ولكن هذا المعنى ليس هو المعنى أو الغرض الخاص الذى يطابق الآية أو تطابقه الآية بهذا

(١) أنظر: السابق ص ٣٢٣ وما بعدها

(٢) أنظر: شروح مختصر المنتهى الأصولى ج ١ ص ٧، الآيات البينات ج ٣ ص ٢٨

(٣) الكشف ج ٢ ص ٢٦٧

الأسلوب التعريفي الذي وردت عليه، وقد قال الزمخشري في دعم تلك النظرية لديه في موطن آخر:

«إذا كان الكلام منصبا إلى غرض من الأغراض حمل سياقه له، وتوجهه إليه كان ماسوا مرفوض مطّرح». (١)

ويعود الزمخشري في موطن آخر ليؤكد إحساسه بأن التطابق بين العبارة أو العبارات الفنية وهذا الغرض الخاص الموقفة له والموجهة به هو تطابق عضوي، فلا يمكن فصل أحدهما عن الآخر أو تصوّره بمعزل عنه، وبناء على ذلك فإن أي تغيير في ألفاظ العبارات أو نفّض لترتيبها الخاص الذي خرجت عليه وبنيت على أساسه ينسعه بالضرورة تعبير في هذا الغرض يفقده خصوصيته وقيّمته الفنية. فعند تفسيره لقوله حل شأنه: ﴿أَنْ تَقُولَ نَفْسٌ يَا حَسْرَتِي عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ وَإِنْ كُنْتُ لَمِنَ السَّخِرِينَ﴾ (٥٦) أَوْ تَقُولَ لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي لَكُنْتُ مِنَ الْمُتَّقِينَ (٥٧) أَوْ تَقُولَ حِينَ تَرَى الْعَذَابَ لَوْ أَنَّ لِي كَرَّةً فَأَكُونَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ (٥٨) بَلَى قَدْ جَاءَتْكَ آيَاتِي فَكَذَّبْتَ بِهَا وَاسْتَكْبَرْتَ وَكُنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ (٥٩)﴾ [الزمر].

يقول: «فإن قلت: هلا قرن الجواب بما هو جواب له وهو قوله: ﴿لَوْ أَنَّ اللَّهَ هَدَانِي﴾ ولم يفصل بينهما بآية؟ قلت: لأنه لا يخلو إما أن يقدم على أخرى القرائن الثلاث فيفرق بينهما، وإما أن تؤخر القرينة الوسطى، فلم يحسن الأول لما فيه من تبخير النظم بالجمع بين القرائن، وأما الثاني فلما فيه من نقض الترتيب وهو التحسر على التفريط في الطاعة ثم التعلل بفقد الهداية ثم تمنى الرجعة، فكان الصواب ما جاء عليه، وهو أنه حكى أقوال النفس على ترتيبها ونظمها، ثم أجاب من بينها عما اقتضى الجواب» (٢).

فالزمخشري يرى أن العرض الذي سبقت له الآيات هو تصوير أحوال النفس الائمة والخواطر المولدة التي تتوزعها يوم القيامة، فهي إذ تستبين سوء عاقبتها وصدق وعد الحق لها تستشعر حسرة ونداما لا يجديان عيها فتبلا، بل يسلمانها إلى لون من التبرير الوهم الذي لا تلت أن تستبين ريمه فتلود بأمنيات سراية تريدها أسفا وحسرة، وقد داعى النسق القرآني في نظم الآيات وترتيبها ترتب تلك الخواطر وتعاقبها على النفس، حتى تخرج تلك الصورة الفنية مكتملة العناصر متلاحمة الخطوط والألوان،

(١) السابق ج ٢ ص ٤٦٧

(٢) السابق ج ٣ ص ٣١

ولهذا تأخر الجواب «على قد جاءتك...» في الآية الرابعة في نظر الزمخشري (لأنه فيما يرى حوالب الآية الثانية فقط)، حتى ترى خواطر النفس وأحوالها على ترتبها وتأزرها موحية بمدى ما يسيطر على تلك النفس الوالهة من حيرة وذهول<sup>(١)</sup>.

لقد أراد الزمخشري بالإجابة عن هذا التساؤل الافتراضى أن يلفت النظر إلى أن الغرض أو المعنى الذى هو مرد المطابقة الفنية لديه قد تتسع دائرته لتشمل عدة معان جزئية تنتظم فيما بينها لتكون وحدة دلالية متناسقة، وحينئذ فإن رصد مطابقة العبارة الفنية لهذا الغرض ينبغي ألا يقتصر على علاقتها به فحسب، بل لا بد من تمثيل ملأ منها لغيرها من العبارات التى تجاورها وتكون معها وحدة تعبيرية إزاءه، وهذا بعينه ما صرح به عبد القاهر كما ذكرنا منذ قليل حين أشار إلى أن صورة المعنى لا تستبين إلا عند آخر كلمة وآخر حرف من البيت، وحين قرر أن المزية هى فى علاقة عناصر النظم بالغرض وفى «موقع بعضها من بعض واستعمال بعضها مع بعض».

وإذا كان الغرض أو المعنى هو مرد المطابقة الفنية للعبارة فى تلك النظرة، فإن علينا أن نسأل: ما وظيفة الحال أو المقام فى رصد تلك المطابقة؟

أشرنا منذ قليل إلى أن تمثل المعنى فى العبارة الفنية يحتاج إلى تأمل واسع فى بقاء تلك العبارة وما يحفل به هذا البناء من مزايا وخصائص تعبيرية، وهنا يشير إلى أن ذلك التأمل لا يؤتى ثماره إلا فى ضوء من الوعى بالمقام أو الحال الذى تساق فيه تلك العبارة، فكما أن للمعنى علاقته العضوية بالعبارة التى تجسده وتطابقه بالفاظها الخاصة فى نسقها الخاص فإن له كذلك علاقته بالمقام الذى هو بمثابة التربة التى يستتبت فيها؛ إذ هو ظروف ومؤثرات خارجية تلبس نشأته، وأسباب ودواع تقضيته، وهكذا يمكننا تصور المطابقة الفنية فى مقولة «مطابقة الكلام لمقتضى الحال» على النحو التالى: فالحال هو الملابس الخارجية، أو لنقل الواقع الذى يحيط بالأديب أو يتمثله فيحرك طاقاته الفنية لحظة الإبداع، أما مقتضى الحال فهو المعنى أو الغرض الخاص أو - بلغة معاصرة - التجربة التى تمثل رؤية الأديب الخاصة لهذا الواقع، تلك التى يخرج التعبير الفنى على لسانه مجسدا لها مطابقا إياها، وفى ضوء هذا التصور فإن تمثل المعنى أو «مقتضى الحال» فى التعبير الفنى لا يتحقق إلا بالنظرة المتأنية الواعية التى تحيط بالأحوال التى هى

---

(١) فيما أرى ليس الجواب «على قد جاءتك» مقصورا على الآية الثانية فحسب كما يرى الزمخشري بل هو يتعلق بالآيات الثلاث، فهو بمثابة حجة دامغة تساق عقب تلك الأقوال كى تقطع على المنس هذا الخطب الشعورى الخائر الذى تتعلق به كى تواحه عاقبتها الوخيمة وواقمها المحتوم. وعلى هذا الذى وراء - لوصح - يكون تأخر الجواب صرورة مية يقتضيها سياق الآيات والعرض المسوقة من أجله، ويمكن القول كذلك بأن الجواب يتعلق بنسب هؤلاء الكثرة إلى الدنيا فى الآية الثانية



مراعات وملايسات له من جهة، ثم بالخصائص والظواهر الفنية في ذلك التعبير والتي هي رموزية تلبيس فيها وشكل بها من جهة أخرى.

د. رصد المعنى وفهمه في اللغة التقريرية المجردة أمر لا يحتاج إلى جهد أو عناء، لأن هذا المعنى هو الدلالة الطاهرة للمعبارة، تلك التي يستطيع إدراكها عن طريق المعلم بمواضع اللغة، أما المعنى في اللغة الفنية فهو أمر وراء تلك الدلالة، ومن هنا كانت الحاجة إلى استصحاب «القرائن» في فهمه وتذوقه، سواء أكانت تلك القرائن من داخل البناء اللغوي أم من خارجه، وهذا ما عناء بعض الأصوليين الذين شرطوا لفهم المراد من الكلام إذا لم يكن نصا لا يحتمل (أي لا يكفي فيه مجرد المعرفة باللغة) أن تراجع قرائنه، والقرينة في نظرهم «إما لفظ مكشوف، وإما إحالة على دليل العقل، وإما قرائن أحوال من إشارات ورموز وحركات وسوابق ولواحق لا تدخل تحت الحصر والتخمين»<sup>(١)</sup>

ومن هذا المطلق كانت نظرة الزمخشري في الأساليب القرآنية مصحوبة - غالبا - بالإشارة إلى ظواهر الأداء وقرائن الأحوال التي ندعم توجيهه لمعانيها في نظره، فهو يرى - على سبيل المثال - أن الملائكة في قوله عز وجل: ﴿لَنْ يَسْتَكْفِرَ الْبَاطِلُ أَنْ يَكُونَ عَبْدًا لِلَّهِ وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ...﴾ [النساء: ١٧٢] هم فريق من الملائكة أعلى قدرا من المسيح، ثم يقول:

«فإن قلت: من أين دل قوله ﴿وَلَا الْمَلَائِكَةُ الْمُقَرَّبُونَ﴾ على أن المعنى ولا من فوقه؟ قلت: من حيث إن علم المعاني لا يقتضى غير ذلك، وذلك أن الكلام إنما سبق برد مذهب النصارى وغلوهم في رفع المسيح عن منزلة العبودية، فوجب أن يقال لهم: إن يترفع المسيح عن العبودية ولا من هو أرفع منه درجة، كأنه قيل لن يسكف الملائكة المقربون من العبودية فكيف بالمسيح، ويدل عليه دلالة ظاهرة بينة تخصيص المقربين لكونهم أرفع الملائكة درجة وأعلامهم منزلة»<sup>(٢)</sup>.

فورود الآية لكريمة في سياق دحض معتريات النصارى وادعائهم ألوهية المسيح «قرينة الحال»، ثم تأخير ذكر الملائكة عن المسيح ووضعهم بأنهم مقربون «قرينة المقال»، كل أولئك أدلة وقرائن يصطحبها الزمخشري مسترشدا بها في توجيه المعنى الذي يذهب إليه.

(١) انظر: المستقصى ص ٢٦٨

(٢) الكتاب ج ١ ص ٣١٦ - ٣١٧

ومما هو جدير بالملاحظة في نص الزمخشري أنه يعزرو توجيهه لهذا الرأي إلى ما يقتضيه «علم المعاني»، وهي - فيما أعلم - أول إشارة إلى هذا المصطلح في تراثنا البلاغي، ومقتضى ذلك أن وظيفة هذا العلم في نظره - وكما يتضح من هذا النص - هي استنباط المعاني أو الكشف عنها في ضوء قرائنها الحالية والمقالية، وهذا بدوره يشير تساؤلاً مؤداه - أكانت تلك هي وظيفة علم المعاني بعد أن استقل وتحددت مباحثه لدى السكاكي ومن تابعه من البلاغيين؟ أو لنصغ تساؤلنا بطريقة محددة بإطار بحثنا فنقول: ما الفرق بين نظرة السكاكي ونظرة كل من عبد القاهر الجرجاني والزمخشري إلى مطابقة مقتضى الحال؟

لقد عرف السكاكي علم المعاني بأنه:

«تتبع خواص تراكيب الكلام في الإفادة وما يتصل بها من الاستحسان وغيره - ليحترز بالوقوف عليها عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره»<sup>(١)</sup>.

وظيفة هذا العلم كما يحددها تعريف السكاكي هي استقراء الظواهر والخواص التعبيرية في التراكيب البليغة استقراء تتحدد به الأغراض التي تواردت عليها، والمقامات التي تلاءمت معها في تلك التراكيب، وإذا كانت الغاية التي ينشدها هذا العلم هي - في نظر السكاكي - الاحتراز عن الخطأ في تطبيق الكلام على ما يقتضى الحال ذكره، فإن علاقة الظواهر التعبيرية بالأغراض والمقامات أو (علاقة الكلام بالحال) في التراكيب المستفراة تصبح في نظر البلاغي صورة مثالية أو «نموذجاً» ينحتم على الأديب اتباعه والنسج على منواله، وإلا افتقدت المطابقة في أسلوبه وانحدر إلى هوة الخطأ، بعبارة أخرى لم تعد المطابقة الفنية في نظر السكاكي (كما كانت لدى كل من عبد القاهر والزمخشري) هي مطابقة الصورة الفنية لمعناها وعرضها الخاص المنبثق عن نفسية الأديب ورويته المتفردة لواقعته وللأشياء من حوله، بل مطابقتها لصورة مثالية تعرض عليها من خارجها، فهي - إذن - المطابقة الآلية التي لافنية فيها ولا ابتكار

ومن هذا المنطلق لم تكن نظرة السكاكي ومن تابعه من البلاغيين في علم المعاني نظرة فنية، بل كانت - في عمومها - نظرة معيارية صارمة تحولت إزاءها مباحث هذا العلم إلى شيء أقرب ما يكون إلى سن اللوائح وتشريع القوانين، ولا يهمنا في هذا المجال أن نستقصى جوانب تلك النظرة لدى السكاكي، ولا أن نتابع متابعة تفصيلية مباحث علم المعاني لديه، ولكن بحسبنا أن نتوقف - قليلاً - أمام ظاهرتين سادتا منذ المباحث عنده أسير من خلالهما إلى أي حد كان منهجه فيها انحرافاً بقضية المطابقة عن الخط الذي سار عليه كل من عبد القاهر الجرجاني والزمخشري - هاتين الظاهرتين هما:

(١) مفتاح العلوم ص ٧

## (أ) النظرة الجزئية للمطابقة.

### (ب) النزعة التقنية.

## (أ) النظرة الجزئية.

أما النظرة الجزئية في رصد المطابقة فبحسبنا أن نشير في التدليل عليها إلى قول السكاكي «إن كان مقتضى الحال إطلاق الحكم فحسن الكلام تجريده عن مؤكدات الحكم، وإن كد مقتضى الحال بخلاف ذلك فحسن الكلام تحليه بشيء من ذلك بحسب المقتضى ضعفا وقوة، وإن كان مقتضى الحال طى ذكر المسند إليه فحسن الكلام تركه، وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب، وكذا إن كان المقتضى ترك المسند فحسن الكلام وروده عاريا عن ذكره...» (١).

نظرة السكاكي إلى المطابقة كما تتضح في هذا النص هي نظرة ضيقة يعوزها الشمول؛ إذ إنها لا تتجاوز نطاق الكلمة أو الظاهرة التعبيرية الواحدة من تأكيد أو إطلاق أو تعريف أو ما إلى ذلك، الأمر الذى أدى إلى تغتيت البحث البلاغى، وانحداره إلى هوة الجفاف والجمود.

ولقد كان لتلك النظرة الجزئية لدى السكاكي أثرها فى المنهج الذى سار عليه فى معالجة تلك الباحث، إذ إنه - على مستوى التحليل - لم يكن ينظر إلى الأساليب الفنية التى يوردها - على قلتها - نظرة مستقصية تحيط بكل ظواهر الأداء فيها، بل كان يركز نظره فى كل أسلوب على الظاهرة الجزئية التى يوردها من أجلها غافلا أو متغافلا عما يتأزر معها فى سياقها من ظواهر أخرى فى الدلالة على ما يقصره لها من معنى، فهو يورد - على سبيل المثال - فى ظاهرة التذكير بيت ابن أبى السمت:

له حاجب فى كل أمر يشينه      وليس له عن طالب العرف حاجب

ثم يقول: «كيف تجدد الفهم والنوq يقتضيانك كمال ارتفاع شأن حاجب الأول وكمال انحطاط حاجب الثانى...» (٢). وقد عمل السكاكى عن أن مجئ كلمة حاجب الأولى مثبتة فى جانب الشين، ومجئ الثانية منفية فى جانب طلب العرف، ثم سوق البيت برته فى «مقام المدح - كل أولئك أدلة وقرائن لا يمكن إغفالها فى استنباط ما يقصره من ارتفاع شأن الحاجب أو انحطاطه، فإذا قارنا ذلك بما وجدناه لدى عبد القاهر الجرجاسى من أن الجمال الفنى فى ظواهر الأداء أو - على حد تعبيره - معانى النحو هو

(١) السابق ص ٧٣.

(٢) السابق ص ٨٣.

حمال موصى ندركه منها فى موقع دون موقع بحسب ملاءمتها لمعناها من جهة ولغيرها من الظواهر المتأثرة معها فى تجسده من جهة أخرى، أو بمارأياه لدى الزمخشري من إشارة إلى ضرورة ما أسماه «تضافر القرائن» - أقول إذا قارن ما وجدناه لدى السكاكى بتلك الإلماعات الواعية لدى الرجلين أدركنا مدى البون الشاسع بين النظرتين.

### (ب) النزعة التقنية:

وقد واكب تلك النظرة الجزئية فى مباحث علم المعانى لدى السكاكى نزعته إلى التقنين، تلك التى تمثل أخطر ظاهرة واجهت المطابقة فى سرائنا البلاغى، وقد سارت تلك النزعة لديه فى خطين متوازيين لا يختلفان فى الدلالة على ما نحن بصدد إثباته من جفاف المطابقة وآليتها فى نظره، فقد راح يفتن ظواهر الأداء من ذكر أو حذف أو تعريف أو ما إلى ذلك . . تارة بحسب الأغراض والمعانى وتارة أخرى بحسب الأحوال أو المقامات

أما تقنين الظاهرة بحسب المعنى فلقد كان من الذبوع بحيث كاد يغطى مباحث علم المعانى لدى السكاكى، وبحسبنا أن نذكر - على سبيل المثال - ما يقرره فى ظاهرة الذكر:

«من أغراض ذكر المسد إليه زيادة الايضاح والتقرير»، ولأن فى ذكره تعظيم للمذكور أو إهانة له كما يكون فى بعض الأسامي والمقام ذلك، أو يذكر تبركا به وأستلذاذا له . . . ومن أغراض ذكر المسند . . . زيادة التقرير أو التعريض بعبارة سامعك أو استلذاذه، أو قصد التعجب من المسند إليه بذكره كما إذا قلت: زيد يقاوم الأسد مع دلالة قرائن الأحوال، أو تعظيمه أو إهانة أو غير ذلك . . .»<sup>(١)</sup>.

فنحن هنا إزاء نظرة معيارية صارمة لا تساعد على تنمية ذوق أو إرهاف حس، ولو أن شاعرا أو أدبيا ألزم نفسه بمقتضى تلك التحديدات الحاسمة لما قال شيئا ذابال، بل لأصبح شعره أو نثره مجرد صنعة شكلية لا روح فيها ولا رواء، فإذا أضفنا إلى ذلك أن الأغراض التى عى السكاكى نفسه سردها فى هذا الصدد كانت تتشابه بل تتكرر على ما نرى من ظاهرة إلى أخرى أدركنا مدى ما فى تلك النزعة التقنية من صفة - تلك التى لم يجدها لدى كل من عبد القاهر والزمخشري، بل بدأها السكاكى وقامه فيها من خلعه ولعب له من البلاعيين.

وأما تقنين الظاهرة بحسب الحال، فيتجلى - على سبيل المثال - فى قول السكاكى

(١) انظر السابق ص ٧٧، ٩

الجملة اخبرية إذا ألقاها لتكلم إلى من هو خالي الذهب عما يلقي إليه ليحضر طرود عده وينتقش في ذهنه استناد أحدهما إلى الآخر ثبوتاً أو انتفاء كفى في ذلك الانتقاش حكمه... فنستغنى الجملة عن مؤكيدات الحكم، وسمى هذا النوع من الخبر ابتدائياً، وإذا ألقاها إلى طالب لها متحير طرفاها عنده دون الاستناد فهو منه بين بين لينقذه من ورطة احيرة استحسن تقوية المنفذ بإدخال اللام في الجملة أو إن... وسمى هذا النوع من الخبر طليياً، وإذا ألقاها إلى حاكم فيها بخلافه ليرده إلى حكم نفسه استوجب حكمه ليرجع تأكيداً بحسب ما أشرب المخالف الإنكار في اعتقاده...»<sup>(١)</sup>.

فالسكاكي في هذا النص يقف ظاهر التأكيد في الجملة الخبرية، ويربط ربطاً محكماً بين تدرج تلك لظاهرة قوة وضعفاً وبين المقامات أو الأحوال التي تتدرج على أساسها في نظره، ويتأمل عبارات السكاكي في هذا الصدد تتجلى لنا ملاحظتان:

#### الملاحظة الأولى:

تختلف وظيفة «الحال» في نظر السكاكي عنها في نظر كل من عبد القاهر والزمخشري، فالحال في نظر هذين الرجلين كما أسلفنا منذ قليل تمثل عطاء من عطاء «القرائن» المشر إلىهما أنفاً واللذين ينبغي استصحابهما في تذوق النص، أي أن وظيفتهما لديهما هي إلقاء بعض الضوء<sup>(٢)</sup> الكاشف الذي يستطيع به تمثل المعنى أو «مقتضى الحال»، أما في نظر السكاكي فإن الحال لم تعد وسيلة من وسائل كشف المعنى، بل أصبحت قوة متسلطة تعرض على المعنى فتحنويه ونشكله تشكيلاً آلياً، وهذا يمثل صحن حطيراً في تصور المطابقة في تراثنا البلاغي، فالأساليب الفنية ليست رصداً مباشراً للأحوال والمقامات الخارجية، بل هي تصوير لرؤية الأديب الخاصة لها، وتحجيد لانفعاله المتميز بها، وموقفه المتفرد منها، ولولا ذلك لانتحدرت تلك الأساليب إلى هوة التفسير المباشر الذي يسجل الواقع تسجيلاً آلياً لا فنية فيه. يقول أحد الدحشين المعاصرين:

«إذا كنا سنفهم الواقع على أنه حاضر محدد الزمان والمكان ومحدد المشكلات والقيم والانطباع فالأدب ليس تصويراً له، وذلك لأنه يدخل في تشكيل الأدب بالضرورة عوامل لا صلة لها بالواقع الذي تصوره، عوامل تتصل برؤية الكاتب المبدع التي تستمد من قيم متصلة بطرق الإحساس والتفكير والتأمل»<sup>(٣)</sup>.

(١) السابق ص ٧٤

(٢) يقول الدكتور مصطفى ناصف في ذلك: «إد حساس من معنى النص يمكن في بعض الأحوال تصويره إذا ما نظرنا في الظروف المحيطة به، ولكن من الممكن جداً ألا تلقى هذه الاناسيات صوماً كافياً نظرية المعنى»

في النقد العربي ص ١٦٦

(٣) د. محمود الربيعي/ مقالات نقدية ص ٦١ مكتبة الشهاب سنة ١٩٧٨م

## الملاحظة الثانية:

إن الأحوال التي قن السكاكي ظاهرة التوكيد إراءها هي أحوال المخاطب فحسب، وقد رأينا في صدر هذا البحث أنه حين حدد بعض أنواع المقامات قد أغفل منها عنصرا هاما هو جانب المتكلم أو البدع، الأمر الذي يدل على أن التركيز على المخاطب كان يمثل أحد الخطوط البارزة في نظرائه البلاغية، ففى النص الذى نحن بصدده كان خلو ذهن المخاطب من الحكم أو تردده فيه أو انكاره له هي الأحوال التي قن على أساسها ظاهرة التوكيد وجودا أو عدما، وقلة أو كثرة، وتلك نظرة قاصرة إلى المطابقة، ذلك لأن ربط تلك الظاهرة (بالصورة التي حددها لها السكاكي) بأحوال المخاطب محب أمر لا يطرد صدقه في كل الأساليب؛ فقد يؤكد الأسلوب الخبرى في خطاب غير المنكر، ويجرد من التوكيد في خطاب المنكر، الأمر الذي قد يحزن إلى سوء الفهم والتذوق للأساليب الفنية التي ترد على هذا النحو لو لم نتجاوز تلك التحديدات الصارمة التي وضعها السكاكي ومن لف لفه من البلاغيين، ولو لم نوسع من مفهوم المطابقة فلا نجعلها كما جعلها هؤلاء مطابقة خارجية لأحوال المخاطب فحسب.

من تلك الأساليب الفنية التي تسجل في خطورة التركيز على أحوال المخاطب فحسب قوله عز وجل مصورا حال المنافقين: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَىٰ شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ ١١٤﴾ [البقرة: ١١٤]، فالمنافقون كما تصورهم تلك الآية قد خاطبوا المؤمنين بقولهم: ﴿آمنّا﴾، أى أن الخبر قد ورد على ألسنتهم خاليا من التوكيد مع أن المؤمنين كانوا ينكرون عليهم مضمون هذا الخبر، فإذا ما توجه هؤلاء بالخطاب إلى أقرانهم في الكفر توجهوا إليهم بالخبر مؤكدا بأكثر من مؤكد ﴿إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ﴾ مع أن هؤلاء الرفقاء لا ينكرون عليهم ذلك القول!!

لقد وقف الزمخشري وقفة متأنية مع تلك الآية الكريمة، وحللها تحليلا يدل على عمق نظره إلى المطابقة وفهمها على نحو تذوقى شامل يقابل تلك النظرة الضيقة لدى السكاكي، فهو يسأل سؤالا افتراضيا وهو بصدد تفسيره لتلك الآية فيقول:

... فإن قلت لم كانت مخاطبتهم المؤمنين بالجملة الفعلية وشياطينهم بالجملة الاسمية محققة باد؟ قلت: ليس ما خاطبوا به المؤمنين جديرا بأنرى الكلامين وأوكدهما، لأنهم في ادعاء حدوث الإيمان منهم ونشئه من قلوبهم لا في ادعاء أنهم أوحديون في الإيمان غير مشقوق فيه عبادهم، وذلك إما لأن أنفسهم لا تساعدهم عليه، إذ ليس لهم من عقائدهم باعث ومحرك... وإما لأنه لا يروج عنهم لو قالوه على لفظ التوكيد والمبالغة، وأما مخاطبة إخوانهم فهم فيما أخبروا به عن أنفسهم من

الثبات على اليهودية والقرار على اعتقاد الكفر، والبعد من أن يزولوا عنه على صدق رغبة ووفور نشاط...» (١).

فالمطابقة هنا كما توضحها إجابة الزمخشري عن تساؤله ليست مطابقة أحوال «المخاطب» بل مطابقة أحوال «المتكلم» الذى يتمثل فى الآية الكريمة فى المنافقين؛ إذ إن هؤلاء حين يخاطبون المؤمنين يحسون بأنهم يخالفون حقيقة ويخفون واقعا، ولذا فإنهم لا يقدرّون على إبرار دعوى الإيمان إلا خافعة «غير مؤكدة» أمام هؤلاء الذى يعرفون حقيقة أمرهم، ولا تروج تلك الدعوى بينهم، أما إذا رجعوا إلى إخوانهم ورفقاتهم فى النفاق وادعوا الكفر أمامهم فإنهم يحسون بأنهم قد أبوا إلى واقعهم الذى حاولوا إخفاءه، فيأمنون به، وتعلو أصواتهم بتلك الدعوى، فيأتى التوكيد حينئذ ملائما لتلك الأحاسيس لديهم، وهكذا تكون المطابقة فى الآية - كما صورها الزمخشري - مطابقة دخلية مردها نفوس هؤلاء المنافقين الذين صدر عنهم القول فى الحالين.

\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

\*\*\*

■

---

(١) الكشف ج ١ ص ٣٤

## الخاتمة

تكشف تلك الدراسة عن تصور البلاغيين للمعنى، وأثر هذا التصور في مسار البحث البلاغى لديهم، وقد انقسمت تلك الدراسة بحسب الغاية التى استهدفتها إلى قسمين رئيسين:

### القسم الأول:

نصدى لتحديد مستويات المعنى فى نظر البلاغيين، والكشف عن طبيعة الدور الذى ينهض به كل منها فى تشكيل دلالة الكلام، ثم محاولة تعرف الخصيصة أو الخصائص التى تميز كل مستوى منها فى تصورهم، مع التركيز بطبيعة الحال على الخصائص التى كان لها أثر - لديهم - فى ميدان التدقيق والتحليل الفنى للأساليب:

ففى الفصل الأول من فصول هذا القسم: توقف البحث إزاء المعاسى الإفرادية للكلم مينا أنها فى تصور البلاغيين ليست سوى صور صامتة مجردة تختزن مع الكلم الدالة عليها فى ذهن الفرد أو فى باطن المعجم - ثم توقف البحث إزاء قضية (الوضع) بوصفها فيما نرى تمثل طبيعة الدلالة على هذا المستوى من مستويات المعنى، فبين أن الوضع - فى نظر هؤلاء - هو صورة مجردة لعلاقة الكلمة بمعناها تختزن فى ذهن الفرد نتيجة شيوعها فى عرف الاستعمال، فهو ليس فى متطورهم عملا قصديا تشرع به تلك العلاقة، وهم بذلك لم يغفلوا عن حقيقة التطور اللغوى، ثم كشف البحث أخيرا عن أثر القول بوضعية تلك الدلالة فى ميدان البحث البلاغى لديهم.

أما الفصل الثانى: فقد تناول «معانى النحو»، وبيّن أن هذا المصطلح الذى الح عليه عبد القاهر الجرجاني فى تأصيله لنظرية النظم إنما كان يعنى ما يسميه علماء اللغة المعاصرون «المعانى الوظيفية» مع فارق واحد هو شمول مصطلح «النحو» فى نظره لكثير من المعاسى أو الوظائف الصرفية فى نظر هؤلاء، ومن ثم راح البحث يتتبع تلك الوظائف فى مستوياتها الصرفية والنحوية، مرجعا النظر فى علاقة تلك الوظائف بميدان البحث البلاغى إلى موطنه فى القسم الثانى، ثم توقف البحث إزاء خصيصة (التعدد والاحتمال) فى الدلالة النحوية، كاشفا عن رعى عبد القاهر الجرجاني بها، وما ترب على هذا الوعى من أثر فى توجيه مسار البحث البلاغى لديه ولدى من تابعه من البلاغيين.



**أما الفصل الثالث:** نكاد موضوعه المعنى التركيبي، وقد بين البحث أن هذا المعنى هو الغرض الذي يقصده المتكلم، والذي تفرزه الدلالة التركيبية للكلام، وقد ركز البحث على إبراز التمايز - في نظر هؤلاء - بين هذا المستوى والمستويين السابقين من المعنى، بمعنى الرغم من أنه لا يتحصل إلا نتيجة تلاقي هذين المستويين (الإفرادي والنحوي) من المعنى فإنه ليس حاصل جمعهما، بل إن التمايز بين هذين المستويين كان واضحاً في وعي هؤلاء بأنه لا يتمي كما يتميآن إلى ما يسمى في علم اللغة المعاصر «اللغة»، بل إلى «الكلام»، وقد ترقف البحث في هذا الصدد إزاء خصائص هذا المعنى مركزاً على إبراز ذلك التمايز بين تلك الخصائص وخصائص المعنيين السابقين، وتلك الخصائص هي: العلاقة الإسنادية - الفاعلة - الفعلة.

### **أما القسم الثاني من البحث، وهو «صورة الدلالة على الغرض»:**

فقد حاول فيه البحث التمييز بين صورتين من صور تلك الدلالة أطلال البلاغيون الوقوف إزاءهما والمقارنة بين طبيعة المعنى فيهما - هاتان الصورتان هما: الصورة النمطية والصورة الفنية.

**ففي الفصل الأول من هذا القسم:** تناول البحث الدلالة المجردة على الغرض، والتي اصطللناها على تسميتها بالصورة النمطية، لأنها - من جهة - تمثل أدنى درجات الدلالة على الغرض، ولأنها - من جهة أخرى - كانت تمثل المقابل النمطي الذي تقاس إليه الصورة الفنية كي يتجلى في ضوء هذا القياس مدى حفول الأخيرة دونها بثناء دلالي هو سر فنيتهما في نظر البلاغيين، وكان لا بد من تتبع خصائص تلك الصورة في نظر البلاغيين تلك الخصائص التي تحدت لدينا عن طريق رصد علاقتها بالمستويات السابقة من المعنى، وتلك الخصائص هي:

(أ) المحافظة على وضعية الدلالة الإفرادية للكلم (الحقيقة اللغوية).

(ب) الوقوف عند مستوى الصحة النحوية في التركيب، وقد بين البحث أن الصورة النمطية بتلك الخصيصة هي التركيب الختامي الذي يفرضه نظام اللغة، وقد توقف البحث ملياً إزاء مبحثين من مباحث علم المعاني رأى أن نظرات البلاغيين فيهما لم تكن تهدف إلى غاية أبعد من تحقيق ذلك المستوى من الصحة النحوية، هذان المبحثان هما: القصر، والفصل والوصل.

(ج) التزام السط المثالي للإسناد (الحقيقة العقلية)

أما الفصل الثاني من هذا القسم: فقد كان موضوعه «الصورة الفنية» وقد كشف البحث عن وعى البلاغيين بأن في تلك الصورة مستوى من المعنى تتسع دائرته عن «أصل المعنى» أو مجرد الغرض الذي تقتصر دلالة الصور النمطية عليه، هذا المستوى هو ما اصطلمنا على تسميته بالمعنى الفني، وبين البحث أن العلاقة بين هذا المعنى والصورة هي علاقة تجسد وامتزاج بحيث لا يتصور الفصل بينهما، ومن هنا كانت المعايير التي اصطلمناها هؤلاء البلاغيون لفنية تلك الصورة هي - في الوقت نفسه - الوسائل الفنية لتشكيل هذا المعنى... وقد توقف البحث في هذا الصدد إزاء معايير ثلاثة، كانت في عمومها مقابلات لخصائص الصورة النمطية السابقة. وتلك المعايير هي:

(أ) الانحراف: الذي يكون تارة انحرافاً دلالياً كما في صور (الاستعارة - التمثيل - الكناية)، وتارة أخرى انحرافاً عن نمطية الإسناد كما في صورة (المجاز العقلي)

(ب) التخيير النحوي: وقد أبرز البحث العلاقة الوثيقة بين هذا المعيار وخصيصة التعدد والاحتمال في الدلالة النحوية، فالتخيير لا يكون إلا إذا تعددت طرق الدلالة على المعنى الواحد في نظام اللغة؛ إذ إن إثارة إحدى تلك الطرق على غيرها في اللغة الفنية لا يكون إلا لما يتحقق بها من قيمة فنية لا ينهض بها سواها في سياقها الخاص، ومن ثم فإن إبراز تلك القيمة - على مستوى التحليل - لا يتجلى إلا عن طريق مقارنة ما وقع عليه اختيار الشاعر أو الأديب بالبديل أو البدائل التي يسبقها نظام اللغة ولكن تجاورها الاختيار. وقد توقف البحث - طويلاً - للكشف عن مدى انطباق مباحث علم المعاني على هذا المعيار وحاول في هذا الصدد رصد قيمة هذا التخيير في نظر البلاغيين في مجالات:

- ١- الصيغ.
- ٢- الأدوات.
- ٣- الرتبة.
- ٤- الذكر الحذف.

(ج) مطابقة مقتضى الحال، وقد بين البحث أن تلك المطابقة هي العاية التي يراها هؤلاء البلاغيون لكل من «الانحراف والتخيير»، وكشف عن وجود نظرتين متمايزتين في تصور ذلك المقتضى الذي تطابقه الصورة: النظرة الأولى -

وهي ما نجدها لدى كل من عبد القاهر الجرجاني والزمخشري - مؤداها أن الصورة تطابق المعنى الفني أو (الفرض الخاص) المتجسد فيها بالضرورة، والذي يستشف منها في ضوء سياقها أو مقامها الخاص، والنظرة الثانية - وهي ما نجدها لدى السكاكي ومن تابعه من البلاغيين - ترى أن الصورة تطابق «صورة مثلى» تتحدد عن طريق تصفح التراكيب البلاغية، وقد بين البحث علاقة تلك النظرة الأخيرة بالنزعة التقنية التي سادت لدى هؤلاء البلاغيين المتأخرين والتي جفت بسببها بناييع البحث البلاغي.

### وقد توصل البحث إلى عدة نتائج أهمها:

- ١- أن مصطلح «النظم» لم يكن مقصوراً لدى عبد القاهر الجرجاني على المستوى الفني من اللغة، فالنظم في نظره هو تشكيل الدلالة التركيبية للكلام، تلك الدلالة التي تكون تقريرية مجردة تارة وفنية تصويرية تارة أخرى.
- ٢- أن بحث البلاغيين لكل من الحقيقة والمجاز العقليين لم يكن بحثاً بلاغياً فنياً بقدر ما كان بحثاً فلسفياً كلامياً حفزهم إليه انشغالهم بقضايا العقيدة.
- ٣- أن التشبيه في نظر البلاغيين ليس - على إطلاقه - صورة من الصور الفنية؛ إذ هو في حد ذاته معنى من المعاني أو غرض من الأغراض التي تتأدى تارة بالصورة النمطية (كما في التشبيه الصريح) وتارة أخرى بالصورة الفنية (كما في صورتي التمثيل والاستعارة).
- ٤- أن كلا من مبحثي الفصير، والفصل والوصل - في ضوء تناول البلاغيين لهما - لا يعدو أن يكون مبحثاً نحوياً غايته الاحتراز عن الخطأ في بناء الأساليب لاندوق مزاياها أو تحليل القيم الجمالية فيها.
- ٥- أن معيار «التخير النحوي» هو أحد المعايير الفنية التي التفت إليها البلاغيون ونجحوا - إلى حد كبير - في تطبيقها، وهو في نظرنا معيار صالح لكي نقاس إليه مباحث «علم المعنى» كي نقيها بما علق بها من شوائب، ونبقي على القدر الصالح للبقاء فيها.

\*\*\*\*\*

\*\*\*\*\*

\*\*\*

\*

## أهم المصادر والمراجع

- الأمدي (أبو القاسم الحسن بن بشر): الموازنة بين شعر أبي تمام والبحتري مطبعة محمد علي صبيح . بدون تاريخ .
- الأمدي (سيف الدين): الإحكام في أصول الأحكام المعارف بمصر سنة ١٨١٤م .
- إبراهيم أنيس (دكتور): دلالة الألفاظ . الأنجلو القاهرة سنة ١٩٥٨م .
- إبراهيم الخولي (دكتور): مقتضى الحال بين البلاغة العربية والنقد الحديث . رسالة دكتوراه مخطوطة بجامعة الأزهر سنة ١٩٧٨م .
- إبراهيم سلامة (دكتور): بلاغة أرسطو بين العرب واليونان/ الطبعة الثانية . الأنجلو سنة ١٩٥٨م .
- ابن الأثير (ضياء الدين أبو الفتح): \* الاستدراك في الرد على رسالة ابن الدهان . تحقيق د . حفي شرف الأنجلو سنة ١٩٥٨م .
- \* الجامع الكبير في صناعة النظم من الكلام المشور . تحقيق د . محمد جواد ود . جميل سعد . المجمع العلمي العراقي سنة ١٩٥٦م .
- \* المثل السائر . المطبعة البهية نهضة بمصر سنة ١٣١٢هـ .
- أحمد مطلوب (دكتور): البلاغة عند السكاكي . مكتبة نهضة بعداد سنة ١٩٦٤م .
- البلاقلاتي (أبو بكر محمد بن الطيب): \* إعجاز القرآن . مصطفى الحلبي سنة ١٩٧٨م .
- نكت الانتصار لنقل القرآن . تحقيق د . محمد زغلول سلام . منشأة المعارف بالأسكندرية بدون تاريخ .
- تمام حسان (دكتور): \* الأصول . دار الثقافة . الدار البيضاء ١٩٨١م التراث اللغوي العربي . مقال بمجلة فصول . المجلد الأول العدد الأول سنة ١٩٨٠

\* اللغة العربية معاًها ومبناها. الهيئة المصرية العامة للكتاب. الطبعة الثانية سنة ١٩٧٩م.

\* مناهج البحث فى اللغة. الأملو سنة ١٩٥٥م.

تمام حسان (دكتور): \* الإمتاع والمؤانسة. تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين منشورات دار الكتب المصرية ببيروت. بدون تاريخ.

\* البصائر والزخائر. تحقيق إبراهيم الكيلانى. الإنشاء بدمشق. بدون تاريخ.

\* المقابسات. تحقيق حسن السندوى. الرحمانية بمصر سنة ١٩٥٥م.

\* الهوامل والشوامل. نشر أحمد أمين والسيد أحمد صقر. لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٩٥١م.

ابن تيمية (فقى الدين أحمد): الإيمان. تصحيح زكريا على يوسف. مكتبة أنصار السنة للمحمدية. بدون تاريخ.

جابر عصفور (دكتور): الصورة الفنية فى التراث النقدى والبلاغى دار الثقافة للطباعة والنشر سنة ١٩٧٤م.

الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر): البيان والتبيين. تحقيق حسن السندوى. الرحمانية بمصر سنة ١٩٣٢م.

ابن جنى (أبو الفتح عثمان): الخصائص. تحقيق محمد على النجار. دار الهدى للطباعة والنشر. بيروت سنة ١٩٥٢م.

حسن جاد طبل: المعنى الشعرى فى النقد العربى. رسالة ماجستير مخطوطة بكلية دار العلوم سنة ١٩٧٩م.

الحسن بن متويه النجراتى: التذكرة فى أحكام الجواهر والأعراض. تحقيق سامى نصر لطيف وفصل بدير عون. دار نشر الثقافة سنة ١٩٧٥م.

أبوالحسين البصرى: المتمد. تحقيق محمد حميد الله. دمشق ١٩٦٤م.

الخطيب القزوينى (جلال الدين محمد): الإيضاح فى علوم البلاغة. مطبعة محمد على صبيح. القاهرة سنة ١٩٧١م.

- الرازي (فخر الدين محمد بن عمر): \* محصل أفكار المتقدمين . تحقيق طه عبد الرؤوف سعد . مكتبة الكليات الأزهرية بدون تاريخ .
- \* نهاية الإيجاز في دراية الإعجاز . مطبعة الآداب والمؤيد . القاهرة سنة ١٣١٧هـ .
- وتشاردز: \* العلم والشعر: ترجمة د . محمد مصطفى بدوي . المحجلو . بدون تاريخ .
- \* مبادئ النقد الأدبي . ترجمة د . محمد مصطفى بدوي . المؤسسة المصرية العامة للتأليف . القاهرة سنة ١٩٥٣م
- الزجاجي (أبو القاسم عبد الرحمن): الإيضاح في علل النحر . تحقيق مازن المبارك مكتبة دار العروبة . القاهرة سنة ١٩٥٩م .
- الزمخشري (الإمام محمود بن عمر): \* أساس البلاغة . تحقيق عبد الرحيم محمود دار الكتب المصرية سنة ١٣٤١هـ .
- \* الكشف عن حقائق غوامض التتزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل . المكتبة التجارية الكبرى بمصر سنة ١٣٥٤ هـ .
- سنفن أولمان: دور الكلمة في اللغة . ترجمة د . كمال بشر . مكتبة الشباب . القاهرة سنة ١٩٧٥م .
- السرخسي: أصول السرخسي . تحقيق أبو الوفا الأصفهاني دار الكتاب العربي . القاهرة سنة ١٣٧٢هـ .
- الأسلوب . دار البحوث العلمية . القاهرة سنة ١٩٨٠م .
- السكاكي (أبو يعقوب يوسف): مفناح العلوم . مطبعة التقدم العلمية بمصر سنة ١٣٤٨هـ .
- ابن سنان الخفاجي (أبو محمد عبدا لله): سر الفصاحة . تصحيح عبد المتعال الصمدي . مطبعة محمد علي صبيح . القاهرة سنة ١٩٦٩م .
- ابن سينا: \* الإشارات والتنبيهات . تحقيق د . سليمان دنيا . دار المعارف . القاهرة سنة ١٩٦٦م .

\* التعليقات. تحقيق عبد الرحمن بدوى. الهيئة المصرية العامة للكتاب. القاهرة سنة ١٩٦٣م.

\* الحدود. تحقيق أمليه مارية جواشون. منشورات المعهد العلمى الفرنسى للأثار الشرقية القاهرة سنة ١٩٥٣م.

\* الشفاء (الإلهيات). تحقيق الأب فنوانى وسعد زايد. هيئة المطابع الاميرية بالقاهرة سنة ١٩٦٠م.

\* الشفاء (الخطابة) تحقيق د. محمد سليم سالم. المطبعة الاميرية. القاهرة سنة ١٩٥٤م.

\* الشفاء (الشعر). تحقيق عبد الرحمن بدوى.

الدار المصرية للتأليف والترجمة القاهرة ١٩٦٦م.

النجا. مطبعة محى الدين صبرى الكردى. القاهرة سنة ١٣٧٥م.

السيوطى (جلال الدين عبد الرحمن): الزهر فى علوم اللغة وأنواعها تحقيق محمد أحمد جاد المولى وآخرين. دار إحياء الكتب العربية. بدون تاريخ.

شكرى عياد (دكتور): كتاب أرسططاليس فى الشعر. دار الكاتب العربى للطباعة والنشر. القاهرة سنة ١٩٦٧م.

شوقى ضيف (دكتور): البلاغة تطور وتاريخ. دار المعارف. القاهرة. الطبعة الرابعة سنة ١٩٦٥م.

الشيرازى (أبو إسحق إبراهيم): اللمع. مطبعة مصطفى البابى الحلبي وشركاه. القاهرة سنة ١٩٧٥م.

العبادى (أحمد بن قاسم): الآيات البينات على شرح جمع الجوامع. دار الطبع الرائق. القاهرة سنة ١٢٨٩هـ.

عبد الحكيم راضى (دكتور): نظرية اللغة فى النقد العربى. مكتبة الحانجى - ١٩٨٨م

عبد القاهر المرجاني (أبو بكر عبد القاهر): \* أسرار البلاغة. تصحيح السيد محمد رشيد رضا. مطبعة الترقى. القاهرة سنة ١٣١٩هـ.

- الجمل. تحقيق كاظم مرجان. رسالة دكتوراه مخطوطة بجامعة القاهرة سنة ١٩٧٥م.
- دلائل الإعجاز. دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت سنة ١٩٧٨م.
- المقتصد. تحقيق كاظم مرجان. رسالة دكتوراه مخطوطة بجامعة القاهرة سنة ١٩٧٥م.
- عبد الواحد حلام (دكتور): قضايا ومواقف في التراث البلاغي. مكتبة الشباب. القاهرة. سنة ١٩٧٩م.
- العسكري (أبو هلال): • الفروق في اللغة. مكتبة القدس سنة ١٩٥٣م.
- كتاب الصناعتين. تحقيق محمد علي البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٧١م.
- عفت الشرقاوي (دكتور): بلاغة العطف في القرآن الكريم. دار النهضة العربية للطباعة والنشر. بيروت. سنة ١٩٨١م.
- العلوي (علي بن الحسين الموسوي): أمالي المرتضى. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. دار إحياء الكتب العربية سنة ١٩٥٤م.
- الغزالي (أبو حامد): • محك النظر. تصحيح محمد بدر القسبي ومصطفى القباني. مطبعة الأدبية بمصر. بدون تاريخ.
- المستقصى. تحقيق محمد مصطفى أبو العلاء. مكتبة الخندي. القاهرة سنة ١٩٧١م.
- ابن فارس (أبو الحسين أحمد): الصحاح في فقه اللغة وسنن العرب في كلامها. المكتبة السلفية. القاهرة سنة ١٩٧١م.
- فندريس (ج): اللغة. ترجمة عبد الحميد الدواخلي ومحمد القصاص. الأنجلو. القاهرة سنة ١٩٥٠م.
- القاضي الجرجاني (أبو الحسن علي بن عبد العزيز): الوساطة بين المتنبي وخصومه. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم وعلي محمد السجاوي. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه سنة ١٩٦٦م.



القاضى عبد الحبار (عماد الدين أبو الحسن عبد الحبار): \* المغنى فى أبواب التوحيد والعدل. الجزء الخامس. تحقيق محمود محمد الخضيرى. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر سنة ١٩٥٨م.

\* المرجع السابق. الجزء الثامن. تحقيق توفيق الطويل وسعد زايد. المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة والطباعة والنشر بدون تاريخ

المرجع السابق. الجزء الخامس عشر. تحقيق محمود محمد الخضيرى ومحمود قاسم. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر سنة ١٩٦٥م.

المرجع السابق. الجزء السادس عشر. تحقيق أمين الحولى. مطبعة دار الكتب سنة ١٩٦٦م.

القاضى عضد الملة والدين: شرح مختصر المنتهى الاصولى لابن الحاجب. المطبعة الاميرية بمصر سنة ١٣١٦هـ.

ابن قيم الجوزية: بدائع الفوائد. إدارة الطباعة النيرية. القاهرة. بدون تاريخ.  
كمال يوسف الحاج: فلسفة اللغة. دار النشر للجامعيين. بيروت سنة ١٩٥٦.  
الكندى: رسائل الكندى الفلسفية. تحقيق محمد عبد الهادى أبو ريده. دار الفكر العربى. القاهرة سنة ١٩٥٠م.

لطفى عبد البديع (دكتور): فلسفة المحاز بين السلاعة العربية والفكر الحديث. مكتبة النهضة المصرية. القاهرة سنة ١٩٧٦م.

محمد أبو موسى (دكتور): البلاغة القرآنية فى تفسير الزمخشري. دار الفكر العربى. القاهرة. بدون تاريخ.

محمد أحمد أبو الفرج (دكتور): مقدمة لدراسة فقه اللغة. دار النهضة العربية بيروت سنة ١٩٦٦م.

محمد نايل (دكتور): نظرية الملاحظات أو النظم. دار الطباعة المحمدية بالقاهرة سنة ١٩٧٤م.

محمود الربيعى (دكتور): مقالات نقدية. مكتبة الشباب. القاهرة سنة ١٩٧٨م.

- محمود السمران (دكتور): علم اللغة. مقدمة للقارئ العربي. دار المعارف القاهرة سنة ١٩٦٢م.
- محمود عياد (دكتور): الأسلوبية الحديثة. مقال بمجلة فصول. المجلد الأول. العدد الثاني سنة ١٩٨١م.
- مصطفى مندور (دكتور): اللغة بين العقل والمفارقة. منشأة المعارف بالإسكندرية سنة ١٩٧٤م.
- مصطفى ناصف (دكتور): \* الصورة الأدبية. مكتبة مصر. القاهرة سنة ١٩٥٨م.
- \* قراءة في دلائل الإعجاز. مقال بمجلة فصول. المجلد الأول. العدد الثالث سنة ١٩٨١م.
- \* نظرية المعنى في النقد العربي. دارالقلم ١٩٦٥م.
- المظفر العلوى (المظفر بن السعيد العلوى): نظرية الإغريض في نصرة القريض. تحقيق د. نهى عارف الحسن. مطبعة طبرية بدمشق سنة ١٩٧٦م.
- ابن هشام (جمال الدين بن هشام الأنصارى): مغنى اللبيب عن كتب الأعاريب. مطبعة أحمد الحلبي الباني سنة ١٣٠٢هـ.
- الهمذاني (عبد الرحمن بن هبسى): كتاب ألفاظ الأشياء والنظائر. تحقيق: الدكتور الدراوى زهران. دار المعارف. القاهرة سنة ١٩٨٠م.

# المحتوى

صفحة

## الباب الأول

### مستويات المعنى

#### الفصل الأول: المعنى الإفرادى

أولا - طبيعة المعنى الإفرادى

١٠ ثانيا - وضعية الدلالة الإفرادية

#### ١٩ الفصل الثاني: المعنى النحوى

المبحث الأول: مفهوم معانى النحر

المبحث الثاني: التعدد والاحتمال فى الدلالة النحوية

#### ٣٥ الفصل الثالث: المعنى التركيبى (الفرض)

٥١ أولا: مفهوم المعنى التركيبى

ثانيا: خصائص المعنى التركيبى

## ٥٩ الباب الثاني

### ٦٣ صورة الدلالة على الفرض

#### ٨١ تمهيد

#### الفصل الأول: الصورة النمطية (الدلالة المجردة)

٨٦ أولا: المحافظة على وضعية الدلالات الإفرادية

٨٨ ثانيا: الوقوف على مستوى الصحة النحوية

١٠٣ ثالثا: التزام النمط المثالى للإسناد

## الفصل الثامن: الصورة الفنية (المعنى البلاغي)

١١١	أولاً: علاقة الصورة الفنية بالمعنى
١٢٤	ثانياً: معايير الصورة الفنية:
١٢٤	أولاً: الانحراف الدلالي:
١٢٤	أ- الاستعارة
١٣٤	ب- التمثيل
١٤٧	ج- الكتابة
١٥٦	ثانياً: حسن التخيير النحوي:
١٦٧	١ - الصيغ
١٧٢	٢ - الأدوات
١٧٥	٣ - الرتبة
١٨٣	٤ - الحذف والذكر
١٩٤	ثالثاً: مطابقة مقتضى الحال:
٢٠٨	خاتمة البحث:
٢١٢	لهم المعاهد والمراجع

١٩٩٨ / ٢٣٥٤	رقم الإيداع
977 - 10 - 1093 - X	I. S. B. N الترقيم الدولي



# منتہی سورا الازہکیہ

[WWW.BOOKS4ALL.NET](http://WWW.BOOKS4ALL.NET)